



ভারতীয় দর্শন গ্রন্থমালা

বেদান্ত দর্শন—অদ্বৈতবাদ

দ্বিতীয় খণ্ড

বেদান্ত-প্রমাণ-পরিক্রমা

ডাঃ শ্রীমানুজোষ ভট্টাচার্য শাস্ত্রী, এম-এ, পি-এইচ-ডি,
 প্রেমচাঁদ-রায়চাঁদ-স্কলার,
 কাব্য-স্বাক্ষর-সাংখ্য-বেদান্ততীর্থ, বিজ্ঞানচন্দ্রাভি,
 অধ্যাপক, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়

08004
166/4



কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় কর্তৃক প্রকাশিত

মূল্য দশ টাকা ।



BCU 614

154698

PUBLISHED BY CALCUTTA UNIVERSITY AND
PRINTED BY SRI KALIDAS MUNSHI,
© AT THE POORAN PRESS :
21, BALARAM GHOSH STREET, CALCUTTA 4



উৎসর্গ

৪

পিতা স্বর্গঃ পিতা ধর্মঃ পিতা হি পরমশ্রুপঃ ।

পিতরি প্রীতিমাপনয়ে প্রীরক্তে সর্বদেবতাঃ ॥

আমার

পরমারাধা

পিতৃদেব

স্বর্গীয় অভয়াচরণ ভট্টাচার্য্য মহাশয়ের

পুত্র চরণকমলে



সকল সন্তান—আন্তরিক



মুখবন্ধ

মঙ্গলময়ের উচ্চায় ভারতীয় দর্শন গ্রন্থমালার দ্বিতীয় গ্রন্থ—বেদান্ত দর্শন—অদ্বৈতবাদের দ্বিতীয় খণ্ড প্রকাশিত হইল। এই খণ্ডে বেদান্তের প্রমাণ-রহস্য লিপিবদ্ধ করা হইয়াছে। আমরা পূর্বে বলিয়াছিলাম যে, দ্বিতীয় খণ্ডই বেদান্তোক্ত বিভিন্ন প্রমাণ, তৎকর্তৃক প্রভৃতির আলোচনা করিব, এবং দুই খণ্ডে আমাদের আরও বেদান্ত দর্শন সমাপ্ত হইবে। কিন্তু কার্যতঃ দেখিলাম তাহা হইল না। প্রমাণ-বিচারের জন্যই স্বতন্ত্র এক খণ্ড গ্রন্থ লিখিতে হইল। প্রমাণ-বিচারের কটকবনে প্রবেশ করিয়া বুঝিলাম, ইহা নিশ্চিত বুদ্ধি-ভেদ্য গুণম মহারণ্য। এই অরণ্যে প্রবেশ করিয়া অক্ষত হৃদয়ে প্রত্যাবর্তন করিতে পারেন এমন ভাগ্যবান্ অতি অল্পই আছেন। দর্শনের প্রমাণ-রহস্য যেমন গভীর, তেমনই তুচ্ছের এবং দর্শন-জিজ্ঞাসুর অবশ্য শিক্ষণীয়ও বটে। প্রমাণের সাহায্যে প্রমেয়ের প্রতিপাদনই দর্শনের মুখ্য উদ্দেশ্য। প্রমাণ না জানিলে প্রমেয় তবকে আনিবার উপায় নাই। এইজন্যই ভারতীয় দার্শনিক আচার্যগণ তাহাদের দর্শনে প্রমাণ-সম্পর্কে বিস্তৃত আলোচনা করিয়াছেন এবং স্ব স্ব দার্শনিক তত্ত্ব-সিদ্ধির অনুকূল করিয়া বিভিন্ন প্রমাণের স্বরূপ-ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কোন এক দর্শনের প্রমাণ-বিচারের পূর্ণাঙ্গ পরিচয় দিতে গেলেই ঐ সকল প্রমাণ-সম্পর্কে প্রতিপক্ষ দার্শনিকগণের বক্তব্য কি, তাহা আলোচনা করা এবং তর্কের তুল্যদণ্ডে তাহাদের যুক্তির বলাবল পরিমাপ করা অবশ্য কর্তব্য; নতুবা কোন দর্শনের প্রমাণ-বিচারই পরিপূর্ণতা লাভ করিতে পারে না। কেবল প্রমাণ-বিচার কেন, তত্ত্ব-বিচারের ক্ষেত্রেও এট একই পদ্ধতি দেখিতে পাওয়া যায়। যখন-যখনও বন্ধুর পথেই দার্শনিক চিন্তা হ্রস্বার গতিবেগ এবং সর্বসঙ্গীন পুষ্টি লাভ করে। প্রতিপক্ষ দার্শনিক-মতের ছন্দলতা প্রদর্শন করতঃ ঐ মত যত্ন করিয়া বলিষ্ঠ যুক্তির ভিত্তিতে গঠিত স্বীয় মত সংস্থাপন করাই দার্শনিকের লক্ষ্য। এই লক্ষ্যের প্রতি দৃষ্টি নিবদ্ধ রাখিয়া বেদান্তের প্রমাণ-বিচারে প্রবৃত্ত হইয়া আমাদেরকে একদিকে যেমন অদ্বৈত, দ্বৈত এবং বিশিষ্টাদ্বৈত-বেদান্তের বক্তব্য লিপিবদ্ধ করিতে



হইয়াছে, অপরদিকে সেইরূপ মাংখা, কায়, বৈশেষিক, মীমামসা প্রভৃতি প্রবল প্রতিপক্ষ দার্শনিকগণের যুক্তিহীনহরীরও সম্যক আলোচনা করিতে হইয়াছে ; এবং কোন দর্শনের অভিমতের সহিত অপর কোন মতের কতদূর সামঞ্জস্য বা অসামঞ্জস্য আছে, তাহারও পরীক্ষা করিতে হইয়াছে। ফলে, বৈদ্যোক্ত প্রমাণের পর্য্যালোচনাও বিভিন্ন দর্শনের বিরুদ্ধ মতবাদের ঘূর্ণাবর্তে পড়িয়া যে ত্বরতিক্রমণীয় হইবে, তাহাতে সন্দেহ কি? এই দুর্গম পথে পদক্ষেপ করিতে গিয়া আমরা কতটুকু অগ্রসর হইতে পারিয়াছি, তাহা সুধী পাঠক বিচার করিবেন।

এই পুস্তকের প্রথম খণ্ড বাহির হইবার দীর্ঘ আট বৎসর পর আজ দ্বিতীয় খণ্ড প্রকাশীল পাঠক-পাঠিকার পথিত্র করে উপহার দিতে পারিতেছি বলিয়া আনন্দপ্রসার লাভ করিতেছি। সঙ্গে সঙ্গে যাহারা সুদীর্ঘকাল এই পুস্তকের অপেক্ষায় থাকিয়া অধীর আগ্রহে আমার নিকট চিঠি-পত্র লিখিয়া পুস্তক-সম্পর্কে খোঁজ খবর লইয়াছেন, আমাকে উৎসাহিত করিয়াছেন, তাহাদের নিকট অনিচ্ছাকৃত বিলম্বের ক্ষমা আমি জমা দিচ্ছি।

এই পুস্তকের প্রথম খণ্ড বাহির হইবার দুই বৎসর পরেই দ্বিতীয় খণ্ডের পাণ্ডুলিপি প্রস্তুত করি। তখন পৃথিবীব্যাপী রণরঙ্গিনীর প্রচণ্ড তান্ডব চলিতেছে। তুর্ভিক্ষ ও মহামারীতে দেশ শবসমূল শূণ্যনের ভয়াবহ আকার ধারণ করিয়াছে। কিন্তু সুখের বিষয় এই, জাতির জীবন-মৃত্যুর এইরূপ সন্ধিক্ষেত্রে কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় ভারতের প্রাচীন কৃষ্টি-প্রচারের পবিত্র ত্রুত পরিত্যাগ করেন নাই। ছাপিবার কাগজ তখন কেবল দুর্মূল্য নহে, ছাপ্রাণ্য। এই অবস্থায়ও আমি যখন পুস্তকের পাণ্ডুলিপিখানি বিশ্ববিদ্যালয়ের স্নাতকোত্তর বিভাগের কার্যকরী সমিতির তদানীন্তন সভাপতি, বহুমান্যে স্বাধীন ভারত-সরকারের শিল্প ও সরবরাহ-মন্ত্রি মাননীয় ডাঃ শ্রীযুক্ত শ্যামাপ্রসাদ মুখোপাধ্যায়, এম্-এ, বি-এল, ডি-লিট, এল্-এল্-ডি, ব্যারিষ্টার-এট্-ল, এম্-এল্-এ, মহোদয়ের হস্তে অর্পণ করি, দয়া করিয়া তিনি তখনই এই পুস্তক প্রকাশের সর্বপ্রকার ব্যবস্থা করিয়া দিয়া আমাকে চিরকণী করিয়াছেন। শ্রীযুক্ত মুখোপাধ্যায় মহাশয়ের নিকট আমার অপরিশোধ্য ঋণ আমি প্রজ্ঞাবনতচিত্তে স্বীকার করিতেছি। কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের



বর্তমান উপাচার্য অধ্যাপক ডাঃ শ্রীযুক্ত শ্রমথনাথ বন্দ্যোপাধ্যায়, এম-এ, বি-এল, এল-এস-ডি, ডি-লিট, ব্যারিষ্টার-এটু-ল, মহোদয়ও এই গ্রন্থ-প্রকাশে আমাকে নানাভাবে সাহায্য করিয়াছেন, সেইজন্য তাঁহার উদ্দেশে আমার জন্মের অনাবিল শ্রদ্ধা নিবেদন করিতেছি।

বিগত চৈঃ ১৯৪৫ সালের আগষ্ট মাসে গ্রামপুকুরে অবস্থিত পুরাণ প্রেসে এই পুস্তকের ছাপা-কার্য আরম্ভ হয় এবং আজ চারি বৎসর পরে পুস্তকখানি লোক-লোচনের গোচরে আসিতেছে ইত্যাদি মন্দের ভাল সন্দেহ নাই। পুস্তক-প্রকাশে অত্যধিক বিলম্ব হইতেছে দেখিয়া কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের কর্মসচিব শ্রীযুক্ত সতীশচন্দ্র ঘোষ, এম-এ, মহাশয় এবং সহকারী কর্মসচিব শ্রীযুক্ত প্রকাশচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়, বি-এ, মহোদয় প্রেস-কর্তৃপক্ষকে তাড়াহাড়ি পুস্তকখানি প্রকাশ করিবার জন্য পুনঃ পুনঃ অনুরোধ করিয়া এবং আরও নানাপ্রকার সহায়তা করিয়া আমার অশেষ কৃতজ্ঞতাজ্ঞান হইয়াছেন।

এই গ্রন্থ লিখিতে প্রবৃত্ত হইয়া আমি প্রাচীনযুগে বহু-দার্শনিকের লিখিত বিবিধ গ্রন্থ ও নিবন্ধ পাঠ করিয়াছি এবং তাহা হইতে যথাসম্ভব সাহায্যও গ্রহণ করিয়াছি। এইজন্য ঐ সকল লেখক-গণের নিকট আমি বিশেষ কৃতজ্ঞ। অর্গত মহামহোপাধ্যায় ফণিভূষণ তর্কবাগীশ মহোদয় কর্তৃক অনূদিত এবং ব্যাখ্যাত জায়দর্শন-বাস্তবায়ন-ভাষ্যের বঙ্গানুবাদ, বিবৃতি প্রভৃতি হইতে আমি প্রকৃত সাহায্য গ্রহণ করিয়াছি। সেইজন্য অর্গত মঃ মঃ তর্কবাগীশ মহাশয়ের পবিত্র স্মৃতির উদ্দেশে আমার অনাবিল শ্রদ্ধার অঞ্জলি প্রদান করিতেছি। কলিকাতা বিশ্ব-বিদ্যালয়ের প্রধান জায়শাস্ত্রাধ্যাপক শ্রীযুক্ত পদমানন্দ তর্কবাগীশ মহাশয় কর্তৃক বাঙ্গালাভাষায় অনূদিত এবং ব্যাখ্যাত জয়হৃদয়-কৃত প্রসিদ্ধ জায়মঞ্জরী গ্রন্থ হইতেও আমি স্থানে স্থানে সাহায্য লইয়াছি। তাহার জ্ঞান শ্রীযুক্ত তর্কবাগীশ মহাশয়ের নিকট কৃতজ্ঞতা প্রকাশ করিতেছি। প্রমাণ-সম্পর্কে বিশ্বকোষের দ্বিতীয় সংস্করণে লিখিত বিবিধ গ্রন্থ হইতেও আমি অনেক সাহায্য পাইয়াছি। এইজন্য ঐ সকল গ্রন্থ-লেখকের উদ্দেশে আমার আন্তরিক শ্রদ্ধা অর্পণ করিতেছি। কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের বেদান্ত-মীমাংসা প্রভৃতি বিবিধ দর্শনশাস্ত্রাধ্যাপক মহামহোপাধ্যায় শ্রীযুক্ত যোগেন্দ্রনাথ তর্ক-সাংখ্য-বেদান্ততীর্থ মহাশয় এবং



বঙ্গের অকৃত্রিম শ্রেষ্ঠ নৈয়ায়িক কলিকাতা সংস্কৃত কলেজের বেদান্ত-
মীমাংসা প্রভৃতি দর্শনের অধ্যাপক শ্রদ্ধাবর শ্রীযুক্ত অনন্তকুমার তর্কতীর্থ
মহাশয় এই গ্রন্থ-রচনায় আমাকে অনেক সাহায্য করিয়াছেন; তাহাদের
সহিত মৌখিক অনেক বিষয়ের আলোচনা করিয়া যথেষ্ট উপকৃত হইয়াছি।
সেইজন্য এই সুযোগে তাহাদের নিকট আমার আন্তরিক কৃতজ্ঞতা প্রকাশ
করিতেছি।

গ্রন্থ-সংশোধনে আমি অপটু। বিশ্ববিদ্যালয়ের বাঙ্গালাগ্রন্থ-প্রকাশ-
বিভাগের সুযোগ্য সম্পাদক বন্ধুবর শ্রীযুক্ত অমরেন্দ্রনাথ রায় প্রথম
খণ্ডের ক্ষায় এই খণ্ডেও গ্রন্থ-সংশোধনে আমাকে প্রকৃত সাহায্য
করিয়াছেন। সেইজন্য তাহার নিকট আমি বিশেষ কৃতজ্ঞ। বহু সাবধানতা
সত্ত্বেও গ্রন্থের স্থানে স্থানে ভুল রহিয়া গেল, তাহার জন্য শ্রদ্ধা পাঠকগোষ্ঠীর
কমা তিকা করিতেছি। যে হই একটি মারাত্মক ভুল দৃষ্টিতে পড়িয়াছে,
'ভ্রম-সংশোধনে' তাহা শোধন করিয়া দিলাম।

আমার কল্যাণানুরাগী ছাত্রী শ্রীমতী বাসনা সেন, এম-এ, কাব্যতীর্থ
এই গ্রন্থের নির্ঘণ্ট বা শব্দ-সূচি প্রস্তুত করিয়া দিয়া আমাকে যথেষ্ট সাহায্য
করিয়াছেন, সেইজন্য শ্রীমতী বাসনাকে আমার আন্তরিক শ্রেষ্ঠাঙ্গীকার
জানাইতেছি। ইতি

শ্রীশ্রীভগবতী
০১শে প্রাবণ, ১৩৪৬ সালে
ইং ১৯ই আগষ্ট, ১৯৪০ খ্রীস্টাব্দ

শ্রীমানভক্তানন্দ শাস্ত্রী



ভ্রম-সংশোধন

প্রথম পরিচ্ছেদের ৫ পৃষ্ঠায় ১২ পংক্তিতে 'অনসিগত' কথাটি অবাসিত
হইবে। ঐ পরিচ্ছেদেরই ৪৬ পৃষ্ঠায় একুশ পংক্তিতে 'প্রব' কথাটি হইবে
বোধ।



বিষয়-সূচী

প্রথম পরিচ্ছেদ

প্রমাণ ও প্রমাণ পরীক্ষা ১—৫২ পৃঃ,

দর্শন-শাস্ত্রকে পরীক্ষা করার বলে কেন ? ১ম পৃঃ, উদ্দেশ্য, লক্ষণ ও পরীক্ষার পরিচয় ১ পৃঃ, প্রমাণ শব্দের ব্যুৎপত্তি এবং প্রমাণের লক্ষণ ১—৫ পৃঃ, প্রমাণ কাছাকে বলে ? ২ পৃঃ, জ্ঞানের স্বরূপ-সম্পর্কে প্রাচীন এবং পশ্চাত্তাত্ত দার্শনিকের দৃষ্টিভঙ্গির পার্থক্য ২—৫ পৃঃ, অদ্বৈত-মতে প্রমাণের স্বরূপ ৫ পৃঃ, সূত্রি প্রমাণ কি না, এই সম্পর্কে অদ্বৈত-বেদান্তের অভিমত ৫—৬ পৃঃ, নব্য নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের মতে সূত্রি প্রমাণই বটে, প্রাচীন নৈয়ায়িকের মতে সূত্রি প্রমাণ নহে ৭ পৃঃ, যথার্থ সূত্রি বিশিষ্টা দ্বৈত-বেদান্তী বক্তৃতা মতেও প্রমাণই বটে ৮ পৃঃ, রামায়ণ-মতে প্রমাণ-জ্ঞানের স্বরূপ ৮—১১ পৃঃ, যাক্স-মতে প্রমাণের স্বরূপ ১১—১৪ পৃঃ, সূত্রি প্রমাণ হইবে কি না, এ-সম্পর্কে যাক্সের বক্তব্য ১৪ পৃঃ, সূত্রি প্রমাণ হইবে কি না, এই সম্পর্কে জৈন-মত, প্রত্যাশকের মত, জয়ন্ত-মত ১৪—২৫ পৃঃ, বিভিন্ন দার্শনিক মতানুসারে প্রমাণের স্বরূপ-নিরূপণ ২৬—৪৫ পৃঃ, প্রমাণ-সম্পর্কে যাক্স-মত ৪৬—৪৯ পৃঃ, রামায়ণ-মতে প্রমাণের স্বরূপ ৪৯—৫২ পৃঃ।

দ্বিতীয় পরিচ্ছেদ

প্রত্যক্ষ ৫৩—১০৮ পৃঃ,

দার্শনিক পরীক্ষার প্রত্যক্ষের স্থান ৫৩—৫৬ পৃঃ, প্রত্যক্ষ শব্দের ব্যুৎপত্তি লভা অর্থ কি ? ৫৬—৫৯ পৃঃ, জৈন-মতে প্রত্যক্ষ-জ্ঞানের স্বরূপ ৫৯—৬১ পৃঃ, যাক্স-মতে প্রত্যক্ষের লক্ষণ ৬১—৬৪ পৃঃ, জৈন-মত এবং দ্বৈত-বেদান্তী মতের প্রত্যক্ষের তুলনামূলক আলোচনা ৬৪—৬৮ পৃঃ, যাক্স-মতে বিভিন্ন প্রকার প্রত্যক্ষের স্বরূপ ৬৮—৭১ পৃঃ, শাকী-প্রত্যক্ষ কাছাকে বলে ? ৭২ পৃঃ, যাক্স-মতে প্রমাতার ভেদবশতঃ প্রত্যক্ষের বিভেদ বর্ণন ৭২—৭৬ পৃঃ, যাক্সোক্ত সবিকল্প এবং নিরীকল্প প্রত্যক্ষ ৭৬—৭৮ পৃঃ, বিশিষ্টা দ্বৈত-বেদান্তের মতে প্রমাণের সংখ্যা এবং প্রত্যক্ষের স্বরূপ ৭৮—৮১ পৃঃ, রামায়ণ-মতে প্রত্যক্ষের লক্ষণ ৮১—৮৬ পৃঃ, রামায়ণোক্ত প্রত্যক্ষের বিভাগ ৮৬—৯১ পৃঃ, রামায়ণ-মতে সবিকল্প ও নিরীকল্প প্রত্যক্ষের বিবরণ ৯১—৯৫ পৃঃ, নিরীকল্প মতে প্রত্যক্ষের স্বরূপ ৯৫—৯৭ পৃঃ, নিরীকল্প-মতে প্রত্যক্ষের বিভাগ ৯৮—১০০ পৃঃ, অদ্বৈত-



মতে প্রত্যক্ষ-জ্ঞানের স্বরূপ ১০১—১০৮ পৃঃ, নকশাপ্রবন্ধবাদ এবং ঐ সম্পর্কে ভাষ্য-সম্প্রদায় এবং বিবরণ-সম্প্রদায়ের মতভেদ ১০৮—১১২ পৃঃ, ভাষ্যভাষ্যে মতভেদে জ্ঞান-প্রত্যক্ষ এবং বিবরণ-প্রত্যক্ষের স্বরূপ নির্ধারণ ১১২—১১৫ পৃঃ, ঐ সম্পর্কে বিবরণের অন্তিমত ১১৫—১১৫ পৃঃ, ধর্মতত্ত্ব-সম্বন্ধে মতে জ্ঞান-প্রত্যক্ষের স্বরূপ ১১৬—১০২ পৃঃ, সম্বন্ধ ও নির্ণয় প্রত্যক্ষ ১০২—১০৪ পৃঃ, ভাষ্যে নির্ণয় এবং অবৈত-বৈশেষিক নির্ণয় জ্ঞানের পার্থক্য ১০৪—১০৮ পৃষ্ঠা।

তৃতীয় পরিচ্ছেদ

অনুমান ১০৯—২২০ পৃঃ

অনুমান পদের ব্যুৎপত্তি ১০৯ পৃঃ, পুষ্টি অনুমান কি না? ১০৯—১১০ পৃঃ, অনুমান-সম্পর্কে চার্লসের স্বরূপ ১১০—১১১ পৃঃ, অনুমানের বিভিন্ন চার্লসের আশঙ্কিত স্বরূপ ১১১—১১৪ পৃঃ, বৌদ্ধোক্ত ব্যাপ্তির লক্ষণ ১১৪—১১৫ পৃঃ, বৌদ্ধোক্ত ব্যাপ্তির স্বরূপ ১১৫—১১৬ পৃঃ, অনুমানের ছোটটি যে নির্দেশ দ্বারা বুঝিবার উপায় কি? ১১৬—১১৭ পৃঃ, ধর্মতত্ত্ব-সম্বন্ধে মতে ব্যাপ্তির স্বরূপ ১১৭ পৃঃ, সামান্যোক্ত ব্যাপ্তির লক্ষণ ১১৭—১১৮ পৃঃ, নিম্নোক্ত-মতে ব্যাপ্তির নিরূপণ ১১৮ পৃঃ, মাধব-মতে ব্যাপ্তির নির্ণয় ১১৮—১১৯ পৃঃ, তৈলোক্ত অনুমান-ব্যাপ্তি ও বহিঃব্যাপ্তির স্বরূপ-অর্থ ১১৯—১২০ পৃঃ, ব্যাপ্তি-নিরূপণ কবিরূপ উপায় ১২০—১২১ পৃঃ, অনুমানের লক্ষণ ও তাহার আলোচনা ১২১—১২২ পৃঃ, অনুমানের বিভাগ ১২২—১২৩ পৃঃ, অবয়ব-ব্যাপ্তি ও ব্যাপ্তিরূপ-ব্যাপ্তির স্বরূপ-বিবরণ ১২৩—১২৪ পৃঃ, ব্যাপ্তিরূপ-ব্যাপ্তিমূলক অনুমান-সম্পর্কে সীমাবদ্ধ এবং অবৈত-বৈশেষিক অন্তিমত ১২৪ পৃঃ, অবয়ব-ব্যাপ্তিরূপ, কেবলমাত্রী এবং কেবল-ব্যাপ্তিরূপ অনুমান-সম্পর্কে বিভিন্ন ধর্মতত্ত্বের অন্তিমত ১২৪—১২৫ পৃঃ, বার্মানুমান ও পদার্থগুণমান ১২৫—১২৬ পৃঃ, অনুমানে জ্ঞান-বৈশেষিকোক্ত পদার্থবাদের পরিচয় ১২৬—১২৭ পৃঃ, অবয়বের সাধ্য-সম্পর্কে দার্শনিকগণের মতভেদ ১২৭—১২৮ পৃঃ, হেব্রোভাস, গৌতমোক্ত পদার্থ প্রকার হেব্রোভাসের পরিচয় ১২৮—১২৯ পৃঃ, সত্যভিচার ১২৯ পৃঃ, বিবৃতি ১২৯ পৃঃ, প্রকরণসম বা সমপ্রতিপক্ষ ১২৯—১৩০ পৃঃ, সাধ্যসম বা অসিদ্ধ ১৩০ পৃঃ, কালাত্ম্যাদিষ্ট বা কালাতীত হেব্রোভাস ১৩০—১৩১ পৃঃ, উপাধির পরিচয় ১৩১—১৩২ পৃঃ, উপাধির দুই প্রকার বিভাগ ১৩২—১৩৩ পৃঃ, হেব্রোভাস-সম্পর্কে মাধবমূল্যের অন্তিমত ১৩৩ পৃঃ, আশ্রয়সিদ্ধ, স্বরূপসিদ্ধ এবং ব্যাপ্যসিদ্ধ হেব্রোভাসের পরিচয় ১৩৩—১৩৪ পৃঃ, মাধবমূল্যের মতে উপাধির বিবরণ ১৩৪—১৩৫ পৃঃ



৪৬/৭

সাহস্রাক্ষ ছেতু-সোনের পরিচয় ২০৭—২১০ পৃঃ, বিশিষ্টাধিক-মতে নিগূহদানের
বিবরণ ২১১—২১৪ পৃঃ, বহুটাক্ষ ছেতু-সোনের পরিচয় ২১৪—২২০ পৃঃ।

চতুর্থ পরিচ্ছেদ

উপমান ২২১—২৩০ পৃঃ।

প্রমাণ-বিচারে উপমানের স্থান ২২১—২২২ পৃঃ, উপমান কাহাকে বলে ?
২২২—২২৩ পৃঃ, আলোচ্য উপমানকে প্রত্যেক অথবা অসুমানের অন্তর্ভুক্ত করা
চলে কি না ? উপমান-সম্পর্কে বিভিন্ন দার্শনিক-সম্প্রদায়ের বক্তব্য ২২৪—২২১ পৃঃ,
বৈধব্যোপমিতি এবং সাধ্যোপমিতির পরিচয় ২৩১—২৩৩ পৃঃ।

পঞ্চম পরিচ্ছেদ

লক্ষ-প্রমাণ ২৩৪—২৮৮ পৃঃ।

লক্ষ যে একটি বস্তুই প্রমাণ এই মতেই সমর্থন ২৩৪—২৪১ পৃঃ, লক্ষ-সাঙ্কট
কাহাকে বলে ? ২৪২—২৪৭ পৃঃ, লক্ষকে যে অসুমানের অন্তর্ভুক্ত করা চলে না
এই মতেই সমর্থন এবং বৈধব্যোপমিতি লক্ষ-অসুমানের মধ্যে ২৪৮—২৪৯ পৃঃ,
লক্ষ বোধ একজাতীয় মানস প্রত্যক্ষ, এই বোধ-সিদ্ধান্তের স্বতন্ত্র ২৪৯—২৪১ পৃঃ,
লক্ষ বোধ অসুমানের মধ্যেই পড়ে না এই মতেই উপলক্ষ ২৪২—২৪৩ পৃঃ,
লক্ষ লক্ষ প্রমাণ বস্তুই পড়ে না এই মতেই উপলক্ষ ২৪২—২৪৩ পৃঃ, লক্ষ-প্রমাণ সম্পর্কে
মতগুলির আদিমত ২৪৪—২৪৭ পৃঃ, লক্ষ প্রমাণ ও উপলক্ষ মত ২৪৮—২৪৯ পৃঃ,
লক্ষ প্রমাণের সাধারণ সাধনমূলক বক্তব্য ২৪৯ পৃঃ, বস্তুত্ব আকর্ষণ অসমিতি,
সাধারণ, তাৎপর্য্য প্রভৃতির বিবরণ ২৪৯—২৪৯ পৃঃ, লক্ষের লক্ষ এবং বস্তুত্বের
পরিচয় ২৪৯ পৃঃ, লক্ষ-লক্ষের কাহাকে বলে ? লক্ষ অসমিতির লক্ষের লক্ষ ২৪৯ পৃঃ,
লক্ষ লক্ষ ও লক্ষ-লক্ষের ২৪৯—২৪৯ পৃঃ, অসমিতির লক্ষের লক্ষ ও লক্ষ
লক্ষের লক্ষ ২৪৯—২৪৯ পৃঃ, অসমিতির লক্ষের লক্ষের লক্ষ ২৪৯—২৪৯ পৃঃ, লক্ষের
লক্ষ এবং অসমিতির লক্ষের লক্ষ ২৪৯—২৪৯ পৃঃ, লক্ষের লক্ষের লক্ষের লক্ষ ২৪৯—২৪৯
পৃঃ, লক্ষের লক্ষের লক্ষের লক্ষের লক্ষ ২৪৯—২৪৯ পৃঃ, লক্ষের লক্ষের লক্ষের লক্ষের লক্ষ
২৪৯—২৪৯ পৃঃ, লক্ষের লক্ষের লক্ষের লক্ষের লক্ষের লক্ষ ২৪৯—২৪৯ পৃঃ।

ষষ্ঠ পরিচ্ছেদ

অর্থোপস্থি ২৮৯—২৯০ পৃঃ।

অর্থোপস্থি কাহাকে বলে ? ২৮৯—২৯০ পৃঃ, অর্থোপস্থি এক জাতীয়
অর্থোপস্থি বটে, বস্তুত্ব প্রমাণ নহে, এই মতেই সমালোচনা এবং অর্থোপস্থি



বেদান্ত দর্শন

অদ্বৈতবাদ

দ্বিতীয় খণ্ড

প্রথম পরিচ্ছেদ

প্রমাণ ও প্রমাণ-পরীক্ষা

দর্শন শাস্ত্রের অপর নাম পরীক্ষা শাস্ত্র। দার্শনিক তত্ত্ব পরীক্ষা সর্বদাই প্রমাণমূলক, সুতরাং দার্শনিক পরীক্ষার সূচনাতেই প্রত্যক্ষ, অনুমান প্রভৃতি প্রমাণের স্বরূপ ও শৈলীর আলোচনা অবশ্য কর্তব্য। প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের স্বরূপ বৃক্ষিতে হইলে (১) উদ্দেশ্য, (২) লক্ষণ ও (৩) পরীক্ষা বস্তু-পরীক্ষার এই ত্রিবিধ পদ্ধতি অনুসারেই উঠা বৃক্ষিতে হইবে। উদ্দেশ্য নামের অর্থ জ্ঞাতব্য বস্তুর নামোচ্চারণ—নামোচ্চারণ বস্তু-সঙ্কীর্ণনমুদ্রেশঃ, জ্ঞাত্ত্বার্থ-কৃত প্রমাণ-চক্ষিকা ১পৃঃ, যে কোন পদার্থেরই স্বরূপ বৃক্ষিতে হইলে প্রথমতঃ উহার নামটি মনে পড়ে, তারপর, ঐ পদার্থের লক্ষণ বা অসাধারণ ধর্ম, অর্থাৎ যেই ধর্মটি সকল লক্ষ্য পদার্থেই বিদ্যমান আছে, অথচ লক্ষ্যবস্তু-বাতীত অস্ত্র কোথায়ও যেই ধর্মটি নাই, এইরূপ পরিচায়ক চিহ্ন কি হইতে পারে তাহার আলোচনা চলে; এই ভাবে বস্তুর লক্ষণ নির্ণীত হইলে ঐ লক্ষণটির ভাল-মন্দ, দোষ-গুণ, সঙ্গতি এবং অসঙ্গতি বিচার করা হয়, ইহারই নাম পরীক্ষা। এই পরীক্ষা যেখানে মিথুর্ল হইবে, বস্তুর স্বরূপ আলোচনাও সেখানে নির্দোষ ও নিঃসংশয় হইবে। আলোচ্য বীতিতে প্রমাণের স্বরূপ নির্ধারণ করিতে গেলে প্রথমতঃ প্রমাণের একটি নির্দোষ লক্ষণের নিরূপণ ও তাহার পরীক্ষা করা প্রয়োজন। “প্রমাণ” শব্দের

১। বৃত্তান্তক চিত্রা পরীক্ষা, প্রমাণ চক্ষিকা ১০১ পৃঃ, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় শং; নামধেয়েন পদার্থমাত্ত্বাতিধানমুদ্রেশঃ, তত্র উচ্চিষ্ট অতবদ্যবচ্ছিন্নতাকা ধর্মো লক্ষণম্, লক্ষিতস্ত বপালক্ষণমূলপদ্ধতৌ নবেতি প্রমাণৈববৎসরণঃ পরীক্ষা।

—জ্ঞানদর্শন, বাৎস্তায়ন-ভাষ্য ১।১২



ব্যুৎপত্তি কি তাহা দেখিলেই প্রমাণের লক্ষণটি যে কিরূপ দাঁড়াউবে, তাহা বুঝা যাইবে। প্র-পূর্বক “মা” ধাতুর পর করণ-বাচ্যে শ্রুটি বা অনট্ প্রত্যয় করিয়া “প্রমাণ” শব্দটি নিম্পন্ন হইয়াছে। ‘মা’ ধাতুর অর্থ জ্ঞান, ‘প্র’ এই উপসর্গটি প্রকৃষ্ট বা প্রকৃষ্টে অর্থ সূচনা করে; ফলে, বাহ্য প্রকৃষ্টে বা যথার্থ জ্ঞান তাহাই “প্রমা” শব্দে বুঝা যায়। আর, যথার্থ জ্ঞানের যাহা সাক্ষাৎ সাধন বা করণ তাহান নাম “প্রমাণ”। অনট্ প্রত্যয়টি করণার্থে বিহিত হওয়ায় প্রমাণ শব্দে প্রমাণে যথার্থ অমৃত্যুত্বের করণকে পাওয়া গেল, এবং দাঁড়াইল এই যে, “যথার্থ অমৃত্যুত্বের করণই প্রমাণ”, ইত্যাহি প্রমাণের সামান্য লক্ষণ। প্রমাণ রহস্যবিদ মতযি গৌতম জ্ঞানদর্শনে এবং অদ্বৈতবেদান্তী ধর্মরাজাধ্ববীন্দ্র বেদান্তপরিভাষায়, বিশিষ্টাদ্বৈতবাদী বৈদান্তিক আচার্য্য রামানুজ তাহার সিদ্ধান্তসংগ্রহে, বেঙ্কটনাথ তদীয় জ্ঞান পরিশুদ্ধিতে, দ্বৈতবেদান্তী জয়কীর্ষ তাহার প্রমাণ পদ্ধতিতে এবং শঙ্কর শেখাচার্য্য তৎকৃত প্রমাণ-চন্দ্রিকা প্রকৃতি প্রমাণ-গ্রন্থে উল্লিখিত রূপেই প্রমাণের লক্ষণ নিরূপণ করিয়াছেন।^১

প্রকৃষ্ট জ্ঞান বা যথার্থ অমৃত্যুত্ব কিসাকৈ বলে? ভারতীয় দর্শনে জ্ঞান শব্দে সত্য ও মিথ্যা উভয় প্রকার জ্ঞানকেই বুঝায়। এইজন্যই সত্য জ্ঞান বুঝাইতে হইলে ভারতীয় দর্শনে “প্রমা” শব্দের প্রয়োগ করা হয়, আন, যে জ্ঞান সত্য নহে, তাহাকে ভ্রমজ্ঞান বলা হইয়া থাকে। পশ্চাত্য দর্শনের দৃষ্টিতে বিচার করিলে দেখা যায় যে, জ্ঞান সত্য ব্যতীত মিথ্যা হইতেই পারে না। মিথ্যা জ্ঞান পশ্চাত্য দার্শনিকের মতে জ্ঞানই নহে। জ্ঞানের সঙ্গে এই মতে বিশ্বাস (belief) এবং সত্যতার (truth) প্রসঙ্গ এমন ঘনিষ্ঠ ভাবে জড়িত যে, যেখানে বিশ্বাস বা সত্যতা না থাকিবে, সেখানে জ্ঞানকে জ্ঞানই বলা চলিবে না। পশ্চাত্য দর্শনের মতে জ্ঞান অর্থই সত্য-জ্ঞান; জ্ঞানকে সত্যজ্ঞান বা প্রমাজ্ঞান এইরূপ বিশেষভাবে বলা নিতান্তই অর্থহীন, ভ্রমজ্ঞান বা মিথ্যা জ্ঞান এইরূপ উক্তি তো পশ্চাত্য

১। শুদ্ধ প্রমা-করণঃ প্রমাণম। বেদান্তপরিভাষা ৩ পৃষ্ঠা; প্রমা করণঃ প্রমাণমিত্যাক্ষরমাচার্য্যঃ, রামানুজ-কৃত সিদ্ধান্তসংগ্রহ, Govt. Oriental MSS. No 4988, জ্ঞানপরিভাষা ৩৫ পৃঃ, প্রমাণ-চন্দ্রিকা ১০১ পৃঃ, বলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় সং, প্রমাণ-পদ্ধতি ৭ পৃষ্ঠা দেখুন।



দার্শনিকগণের দৃষ্টিতে বিতর্ক ভাব ও ভাবার সমাবেশ মাত্র (positively contradictory)। ভারতীয় দার্শনিকগণের মতে যেখানে জ্ঞেয় বস্তুটি যথার্থভাবে অর্থাৎ যে পদার্থটি বস্তুতঃ যে রূপে, সেইরূপে উহা জ্ঞাতার জ্ঞানের গোচরে আসিবে, -সেইখানেই জ্ঞানকে সত্য বলা যাইবে। তাহা না হইলে (অর্থাৎ জ্ঞেয় বস্তুকে জ্ঞাতা প্রকৃত বা যথার্থ রূপে গ্রহণ না করিলে) জ্ঞানকে কোন মতেই সত্য বলা চলিবে না। পথে চলিতে চলিতে পথের উপর পতিত কিছুক খণ্ডকে যদি কিছুক খণ্ড বলিয়া দেখিতে পাই, তবেই বুঝিব ঐ জ্ঞানটি আমার সত্য বা যথার্থ। আর, কিছুক খণ্ডকে যদি রূপার খণ্ড বলিয়া বুঝি, তবে জ্ঞেয় কিছুক সেখানে উহার সত্য যে রূপ (কিছুক রূপ) সেই যথার্থ রূপে আমার জ্ঞানের গোচর হয় নাই বলিয়া ঐ জ্ঞান হইবে মিথ্যা জ্ঞান।^১ সুতরাং দেখা যাইতেছে যে, জ্ঞেয় বিষয়ের রূপটি জ্ঞানের সত্যতার বা মিথ্যাত্বের মাপকাঠি। জ্ঞানের বিষয়টি অবাধিত হইলে, এবং জ্ঞানের সহিত বিষয়ের সংবাদ বা সাক্ষ্য থাকিলেই জ্ঞানকে সেক্ষেত্রে প্রমাজ্ঞান বা যথার্থ জ্ঞান বলা যায়। পশ্চাত্য দার্শনিকগণের মধ্যেও কোন কোন দার্শনিক এই দৃষ্টিতেই জ্ঞানের সত্যতার বিচার করিয়াছেন। প্রাগ্‌মেটিক্ (Pragmatic) মতবাদে বীহারী আন্তাবান, তাঁহারা কেবল জ্ঞান ও বিষয়ের তুল্যতা বা সাক্ষ্য দেখিয়াই সন্তুষ্ট হন নাই; ঐ জ্ঞান এবং জ্ঞেয় বস্তু বাবহারিক জীবনে কতখানি কার্যকর বা ফলপ্রসূ হইয়াছে, তাহা বিচার করিয়া উহারা জ্ঞানের সত্যতায় উপনীত হইয়াছেন। ভারতীয় দর্শনের বৌদ্ধমতের প্রমাণ বা সত্য জ্ঞানের বিচার-পদ্ধতিকে অনেকাংশে উল্লিখিত পশ্চাত্য মতবাদের সহিত তুলনা করা চলে।^২ পশ্চাত্য দার্শনিকগণের মধ্যে অনেক আখ্যাত জ্ঞান ও বিষয়ের সংবাদ (harmony or coherence) অথবা অবাধকে (non-contradiction) জ্ঞানের সত্যতার পরিমাপক বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন (See Coherence theory of the western thinkers). কেউ কেহ জ্ঞান ও বিষয়ের

১। যথার্থীভূতঃ প্রমাণ, যত্র মনসি তত্র বস্তুমুভয়ঃ প্রমাণ, তদবলি তৎপ্রকারীভূতঃ বা : তত্চিহ্নানি, প্রত্যক বস্তু ৪০১ পৃঃ ;

২। বস্তু : অর্থক্রিয়া সমর্থ বস্তুপ্রদর্শকঃ সমাগ্ জ্ঞানম্ ; জ্ঞানবিশ্ব ২ পৃঃ, খণ্ড অর্থসিদ্ধিত্বঃ সমাগ্ জ্ঞানম্, জ্ঞানবিশ্ব ২ পৃঃ.



সাক্ষ্য বা তুল্য রূপতার উপরই জোর দিয়াছেন (compare Correspondence theory of the western Realists), আমাদের ভারতীয় নৈয়ায়িক সম্প্রদায়কেও অনেকাংশে এইরূপ মতেরই পরিণামক বলিয়া মনে হয়। জ্ঞান ও বিষয়ের সাক্ষ্য (correspondence) বৃত্তিতে, ইহলে harmony বা সংবাদের উপরেই শেষ পর্য্যন্ত দাঁড়াইতে হয়, অর্থাৎ, জ্ঞান ও বিষয়ের সংবাদ (hermony) দেখিয়াই উভাদের সাক্ষ্য (correspondence) অনুমান করিতে পারা যায়। এই অবস্থায় সাক্ষ্যবাদকে (correspondence theoryকে) স্বতন্ত্র মতবাদ হিসাবে বিশেষ একটি স্থান দেওয়ার কোন প্রয়োজন দেখা যায় না। জ্ঞানের সত্যতা নিষ্কারণের জন্য coherence বা বিষয়ের অব্যাহের উপরই নিঃসংশয়ে নির্ভর করা চলে। অদ্বৈতবেদান্তের আলোচনায় দেখা যায় যে, অদ্বৈতবেদান্তী বিষয়ের অব্যাহের উপর দাঁড়াইয়াই প্রমাণ বা যথার্থ জ্ঞানের লক্ষণ নিরূপণ করিয়াছেন। অদ্বৈতবেদান্তের মতে প্রাগ্মেটিক্ (Pragmatic) মতবাদী দার্শনিকগণ জ্ঞানের সত্যতা-সাধনের জন্য যে, জ্ঞেয় বস্তুর ব্যবহারিক জীবনে কার্যকারিতা পর্য্যন্ত অনুসরণ করিয়াছেন, তাহাও যুক্তিসঙ্গত নহে; কারণ, ব্যবহারিক জীবনে অনেক সময় মিথ্যা বস্তু বোধ এবং অসত্য দর্শনকেও সত্য, শুভ ফলের জনক হইতে দেখা যায়। দৃষ্টান্ত-স্বরূপে চিৎসুখ বলেন যে, কোনও উজ্জল মণির ডান্ডর জ্যোতিঃপুঞ্জকে মণি-ভ্রম করিয়া যদি কোন ভ্রাস্তৃদর্শী মণি আহরণ করিবার উদ্দেশ্যে ধাবিত হয়, তবে, সে সেখানে মণিটি অবশ্যই পাইবে, এবং ঐ মণির দ্বারা জীবনে অনেক কাজও করিতে পারিবে। এখানে কিন্তু সে মণি দেখিয়া মণি আহরণ করিবার জন্য প্রস্তুত হয় নাই, মণির উজ্জল জ্যোতিকে মণি ভ্রম করিয়া ধাবিত হইয়াছে। ভ্রমই যে এখানে ভ্রাতার স্বার্থ-সিদ্ধির অন্তর্কূল হইয়াছে, ইহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। এইরূপ আরও অনেক বিভ্রম দেখা যায়, যাঁরা ভ্রম হইলেও ব্যবহারিক জীবনে ভ্রাতার কার্যকারিতা কোন বুদ্ধিমান ব্যক্তিই অস্বীকার করিতে পারেন না। পৃথিবী বস্তুতঃ সচলা হইলেও পৃথিবী অচলা; পৃথিবী ঘোরে না, স্থা পৃথিবীর চতুর্দিকে ঘুরিয়া বেড়াইতেছে, এইরূপ অন্ধ বিশ্বাস কত যুগ যুগান্ত ধরিয়া মানুষের চিত্তকে অধিকার করিয়া আছে, এবং এইরূপ মিথ্যা বিশ্বাস বলে কত কাজ কত ভাবে মানুষ করিয়া চলিয়াছে জীবনের



গতিপথে তাঁহার ঐ মিথ্যা জ্ঞান তাঁতাকে নানা প্রকারে সাহায্যই করিয়াছে, জীবনের গতিতে কোনরূপ বাধার সৃষ্টি করে নাই; সুতরাং কেমন করিয়া বলিবে যে, মিথ্যার কোন প্রকার কার্যকারিতা নাই। ফলে, বাস্তবিক জীবনে কার্যকারিতাই মাত্রতার একমাত্র মাপকাঠি এইরূপ মতবাদকে (the modern pragmatic theory of the west) নিঃসংশয়ে গ্রহণ করা চলে না।

এই ক্ষণেই অধৈতবেদান্তী ধর্ম্মবাস্তববাদীরা ভিন্ন পথে অগ্রসর হইয়া বলিয়াছেন যে, যে জ্ঞানের বিষয়টি পরবর্ত্তী কোন জ্ঞানের দ্বারা বাধিত হয় না (অবাধিত) এবং যে-জ্ঞানের বিষয়টি পূর্বে জ্ঞাত ছিল না (অনধিগত), এইরূপ জ্ঞানই প্রমাণ বা যথার্থ জ্ঞান বলিয়া জানিবে—প্রমাণময়ানধিগতাবাধিতার্থবিষয়কজ্ঞানম্।

বেদান্তপরিভাষা ও পৃঃ আলোচ্য লক্ষণের “অনধিগত” বিশেষণটির দ্বারা প্রমজ্ঞান যে প্রমাণ নহে, তাহাই সূচিত হইল। কেন না, স্বাক্ষতে যে মিথ্যা সর্প-ক্রম উৎপন্ন হয় তাহা স্বাক্ষ জ্ঞান উদ্ভিত হইলে বাধিত হয়, স্বাক্ষতে সর্প-ক্রম “অবাধিত” নহে, সুতরাং প্রমাণ নহে। প্রমাণ জ্ঞানকে কেবল “অবাধিত” চাইলেই চলিবে না; ঐ জ্ঞান যদি জ্ঞাতাকে কোনও নূতন বস্তুর সহিত পরিচিত করিয়া তাঁহার জ্ঞানের পরিধি বর্দ্ধিত করিতে পারে, তবেই তাহা প্রমাণ বা যথার্থ জ্ঞানের পন্থায়ে পড়িবে; জ্ঞানের যদি কোনরূপ নূতনতা (novelty) না থাকে, পূর্বে যাহা জানা ছিল, পরবর্ত্তী জ্ঞানোদয়েও যদি তাহাই কেবল জানা যায়, তবে পূর্বের পরিজ্ঞাত স্মৃতি জ্ঞান প্রমাণ বিষয়ে উৎপন্ন জ্ঞানকে কোন মতেই “প্রমাণ” জ্ঞানের কিনা, এই সম্পর্কে মর্যাদা দেওয়া চলিবে না। এই ক্ষণেই পূর্বতন সংস্কারের অধৈতবেদান্তের ফলে উৎপন্ন স্মৃতি-জ্ঞান (memory knowledge) এই মত।

মতে প্রমাজ্ঞান নহে। স্মৃতি জ্ঞান কোন নূতন বিষয়ের সহিত জ্ঞাতাকে পরিচিত করে না, কেবল পূর্বতন সংস্কার যেরূপ থাকিবে, তাহাই স্মৃতি পথে উদ্ভিত হইবে, সংস্কারে যাহা নাই, এমন কিছুই স্মৃতি জ্ঞানে জাসিবে না। স্মৃতি জ্ঞান পূর্বতন জ্ঞাত বিষয়েই উৎপন্ন হইয়া থাকে, ইহাই স্মৃতি জ্ঞানের স্বভাব। অজ্ঞাত বিষয়ের স্মৃতি হয় না, তাইতে পারে না। জ্ঞাত বিষয়ে উৎপন্ন স্মৃতি-জ্ঞান (memory knowledge) যে প্রমাজ্ঞান নহে ইহা, বলাইবার ক্ষণেই প্রমাণ লক্ষণে “অনধিগত”



(বা অজ্ঞাতবিষয়ক) বিশেষণটির প্রয়োগ করা হইয়াছে। কেহ কেহ স্মৃতি-জ্ঞানকেও প্রমাজ্ঞান বলিয়াই স্বীকার করেন, (অর্থাৎ স্মৃতিকে প্রমাণলক্ষণের লক্ষ্য বলিয়াই ধরিয়া লন)। ঋগ্বেদাঙ্কায়ীন্দ্র বেদান্ত-পরিভাষায় এই মতেরও উল্লেখ করিয়াছেন। এই মতে প্রমার লক্ষণে “অনধিগত” বিশেষণটিকে বাদ দিয়া, অবাধিত অর্থ বা বিষয় সম্পর্কে যে জ্ঞান উদ্ভূত হয়, তাহাই প্রমাজ্ঞান, এইরূপে প্রমার লক্ষণ নিকৃপণ করিতে হইবে—স্মৃতিসাধারণতঃ অবাধিতার্থবিষয়কজ্ঞানমম। বেদান্তপরিভাষা, ৩ পৃঃ ; ঋগ্বেদাঙ্কায়ীন্দ্রের এইরূপ লক্ষণ নিকৃপণের ভঙ্গী দেখিয়া ইহা মনে করা অসঙ্গত নহে যে, তাঁহার স্মৃতিকে “প্রমা” বলিতেও বিশেষ কিছু আপত্তি নাই, তবে স্মৃতি যে অল্পভব হইতে নিকৃষ্ট স্তরের জ্ঞান, তাহা সুলিখে চলিবে না। অল্পভূতি হইতে সংস্কার উৎপন্ন হয়, সংস্কারের ফলে স্মৃতিজ্ঞান উদ্ভূত হয়। এইরূপে (অল্পভূতি-জ্ঞাত সংস্কারের ফলে উৎপন্ন) স্মৃতি-জ্ঞান অল্পভূতির অধীন এবং অল্পভূতির অধীন বলিয়াই স্মৃতি অল্পভূতি হইতে নিকৃষ্ট স্তরের জ্ঞান। ঐরূপ জ্ঞানকে অল্পভূতির সমপর্যায়ে গণনা করা সঙ্গবাদি-সম্মত নহে। প্রমাজ্ঞানে ‘প্র’ উপসর্গ-যোগে ‘মা’ বা জ্ঞানের যে প্রকৃতি সূচিত হইয়াছে তাহার তাৎপর্য্য এই যে, অল্পভূতিই প্রকৃষ্ট জ্ঞান; স্মৃতি অল্পভূতির অধীন বলিয়া প্রকৃষ্ট জ্ঞান নহে, অতএব উহা প্রমাও নহে। ইহা বুঝাইবার জন্যই প্রথমে স্মৃতিকে বাদ দিয়াই পরিভাষায় প্রমার লক্ষণ নিকৃপণ করা হইয়াছে বুদ্ধিতে হইবে। স্মৃতি এবং অল্পভূতি এক স্তরের জ্ঞান নহে বলিয়াই বিশ্বনাথ তাঁহার ভাষা-পরিচ্ছেদে বুদ্ধি বা জ্ঞানকে দুই পুরে ভাগ করিয়া দেখাইয়াছেন—বুদ্ধি বা জ্ঞান দ্বিবিধ—অল্পভূতি ও স্মৃতি; বুদ্ধির দ্বিবিধা মতা, অল্পভূতি: স্মৃতিশ্চ স্যাৎ—ভাষা-পরিচ্ছেদ, ৫১ কারিকা। বিশ্বনাথ এই ভাবে অল্পভূতি এবং স্মৃতিকে দুই স্তরে বিভাগ করিয়া দেখাইলেও তাঁহার প্রমাজ্ঞানের স্বরূপ আলোচনা দেখিলে মনে হয় যে, বিশ্বনাথের মতে অবাধিত বিষয় সম্পর্কে যে স্মৃতি হইয়া থাকে, তাহাকে প্রমা বলিতেও তাঁহার কোন আপত্তি নাই। স্মৃতি জ্ঞাত বিষয়ে উদ্ভূত হইয়া থাকে বলিয়া স্মৃতি কখনই প্রমা হইবে না। এই মত বিশ্বনাথ প্রভৃতি নব্য নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের অনুমোদিত নহে। কোন কোন নব্য নৈয়ায়িক স্মৃতিকে প্রমা বলিয়াই স্বীকার করিয়া



থাকেন। প্রাচীন নৈয়ায়িকগণ কিন্তু স্মৃতিকে প্রমার পর্যায়ে গণনা

নবা নৈয়ায়িক করিতে প্রস্তুত নহেন। শ্রায়-কর উদয়নাচার্য্য তদীয়
মন্ত্রণারের মতে কুম্ভমাল্লির চতুর্থ স্তবকে প্রথম শ্লোকে বলিয়াছেন
স্মৃতি প্রমাই বটে, যে, যথার্থ অমুভবই প্রমাণ; অব্যবহৃত বিষয়ে উপপন্ন
প্রাচীন নৈয়ায়িকজ্ঞান যথার্থ চর্চলেও স্মৃতি অমুভূতি নহে বলিয়া
যিকগণ স্মৃতিকে প্রমাণ নহে। উদ্যোক্তকর শ্রায় বাহ্যিক এবং প্রসিদ্ধ
প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ টীকাকার বাচস্পতি মিশ্র তাঁহার তাৎপর্য্য টীকায় স্মৃতি
করেন না। ভিন্ন যথার্থ জ্ঞানকেই প্রমাণ বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন।

স্মৃতি তাঁহাদের মতে যথার্থ চর্চলেও প্রমাণ নহে। সাংখ্য, মীমাংসা প্রভৃতি
দর্শনেও স্মৃতিকে প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করা হয় নাই। প্রাচীন মীমাংসক
আচার্য্য প্রভাকরও স্মৃতিকে প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করেন নাই, ঐ মতের খণ্ডনই
করিয়াছেন। স্মৃতিকে প্রমার পর্যায়ে গণনা করিলে প্রত্যক্ষ, অমুমান
প্রভৃতি প্রমার করণ যেমন স্বতন্ত্র প্রমাণ হইবে, সেইরূপ স্মৃতিও যখন প্রমাণ,
তখন উহার করণই বা স্বতন্ত্র একটি প্রমাণ বলিয়া গণ্য হইবে না কেন?
ফলে, প্রত্যক্ষ, অমুমান প্রভৃতি প্রমাণের অতিরিক্ত আর একটি স্বতন্ত্র (স্মৃতির
করণের) প্রমাণের প্রসঙ্গ প্রবল হইয়া পড়িতেবে। এইরূপ আপত্তির সমাধান
করিতে গিয়া বিশ্বনাথ যুক্তাবলীতে বলিয়াছেন যে, স্মৃতিকে প্রমার মধ্যে গণনা
করিলেও তাহার করণ স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়া গণ্য হইবে না। কারণ, প্রমার
যাহা করণ, তাহাই প্রমাণ, এইরূপ প্রমাণের লক্ষণ নির্ধারণ করা বিশ্বনাথের
অভিপ্রের্ত নহে, যথার্থ অমুভবের যাহা করণ, তাহাই প্রমাণ, এইরূপেই
বিশ্বনাথ প্রমাণের লক্ষণ নিরূপণ করিয়াছেন। ফলে, স্মৃতি প্রমাণ হইলেও
স্মৃতি অমুভব হইতে ভিন্ন স্তরের জ্ঞান বলিয়া স্মৃতির করণকে প্রত্যক্ষ, অমুমান
প্রভৃতির শ্রায় স্বতন্ত্র প্রমাণ বলা চলে না। স্মৃতিকে প্রমাণ বলিলে স্মৃতির
করণেরও স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়া গণ্য হইবার প্রসঙ্গ আসে দেখিয়াই সম্ভবতঃ
উদ্যোক্তকর, বাচস্পতি, উদয়নাচার্য্য প্রভৃতি প্রাচীন নৈয়ায়িকগণ স্মৃতি ভিন্ন
যথার্থ উপলব্ধি প্রমাণ, এবং ঐ যথার্থ অমুভবের করণই প্রমাণ, এইরূপে

১। অর্থেঃ স্মৃতিবলি প্রমাণঃ সত্যতঃ কিমিতি চেৎ তৎসত্যমিতি তৎকরণ
তাপি প্রমাণাত্মকত্বং সত্যমিতি চেৎ যথার্থমুভব-করণতৈব প্রমাণত্বেন বিবক্ষিতত্বাৎ।
যুক্তাবলী, ১০৪ কারিকা।



প্রমা এবং প্রমাণের লক্ষণ নিক্রপণ করিয়া স্মৃতির প্রমাণ খণ্ডন করিয়াছেন।

স্মৃতি জ্ঞান প্রমা, কি অপ্রমা, ইহা লইয়া মত-ভেদ কেবল মীমাংসক, নৈয়ায়িক সমাজেই সীমাবদ্ধ নহে। বৈদান্তিক আচার্য্যগণের মধ্যেও এই বিষয়ে বিলক্ষণ মত ভেদ দেখিতে পাওয়া যায়। অদ্বৈতবেদান্তিগণের মধ্যে যে দুই প্রকার মতট প্রচলিত ছিল, তাহা স্বর্ধ্বরাজাধ্বরৌজের উক্তি হইতে স্পষ্টতঃ আমরা জানিতে পারি। রামানুজোক্ত বিশিষ্টাদ্বৈত-বেদান্ত-মতের প্রমাণ রত্নসাবিত্র আচার্য্য বেঙ্কটনাথ তদীয় জায়পরিভুক্তিতে বিশিষ্টাদ্বৈত মতেও এ বিষয়ে আচার্য্যগণের মধ্যে যে যথেষ্ট আলোচনা হইয়াছিল, তাহা উল্লেখ করিয়াছেন, এবং অব্যাহিত বিষয়-সম্পর্কে যে স্মৃতি-জ্ঞান উদ্ভিত হয়, তাহার প্রামাণ্য স্পষ্ট বাক্যেই বেঙ্কট অঙ্গীকার করিয়াছেন।^১ এষ্টজন্ত বেঙ্কট “প্রমাণ” লক্ষণ নিক্রপণ করিতে গিয়া বলিয়াছেন যে, যথার্থ ব্যবহারের অন্তকূল যে জ্ঞান, তাহাই প্রমা—

রামানুজ-মতে

প্রমাজ্ঞানের

লক্ষণ

যথাবস্থিতব্যবহারানুগুণং জ্ঞানং প্রমা, জায়পরিভুক্তি,
৩৩ পৃঃ। উল্লিখিত লক্ষণের “জ্ঞান” শব্দ-দ্বারা ইহার মতে
কেবল অন্তত্বকে বুঝায় না। স্মৃতি এবং অন্তত্ব এই
উভয়বিধ জ্ঞানকেই বুঝায়। এই উদ্দেশ্যেই লক্ষণে

“অন্তত্ব” পদটির ব্যবহার না করিয়া “জ্ঞান” পদটির ব্যবহার করা হইয়াছে। ফলে, স্মৃতিও এইমতে প্রমাই হইল। লক্ষণে ব্যবহারের অংশে “যথাবস্থিত” বিশেষণ দেওয়ার সমজ্ঞান বা সংশয়কে প্রমা বলা চলিল না। কেন না, ভ্রম ও সংশয় কখনও যথার্থ (যথাবস্থিত) ব্যবহারের অন্তকূল হয় না, বরং যথার্থ ব্যবহারের প্রতিকূলই হইয়া থাকে। রামানুজ-সম্প্রদায় প্রমাজ্ঞানের লক্ষণ নিক্রপণ করিতে গিয়া ব্যবহারের উপর যথেষ্ট গুরুত্ব আরোপ করিয়াছেন। তাহাদের মতে ব্যবহারের অন্তকূল না হইলে, যথার্থ জ্ঞান হইলেও তাহা প্রমা হইবে না। এই উদ্দেশ্যেই প্রমার লক্ষণে ইহাদের মতে “অন্তত্ব” পদটির অবহারণা করা হইয়াছে বুঝিতে হইবে। কাল, অদৃষ্ট প্রভৃতি বস্তুর সাধারণ কারণগুলি ব্যবহারের অন্তকূল হইলেও, জ্ঞান নহে, বলিয়া উভা

১। স্মৃতিমাত্রাপ্রমাণং ন দৃষ্টমতি বাক্যতে।

অব্যাহিতমতে লোকে প্রমাণক-পরিগ্রহাৎ।



প্রমাণ নহে। আচার্য্য রামানুজের মতে ভ্রম-জ্ঞান বলিয়া কিছুই নাই। সমস্ত জ্ঞানই তাহার মতে সত্য এবং যথার্থ—যথার্থ: সর্ববিজ্ঞানমিতি বেদ-বিদ্যা মতম্। শ্রীভাষ্য, ১৯৮ পৃঃ, সাহিত্য পরিষৎ সং., রামানুজ সংখ্যাতি-বাদী। জ্ঞানে সর্বত্রই তাহার মতে সৎ বা সত্যবস্তুরই ভাতি চইয়া থাকে। শুক্তি-রজতে যে মিথ্যা রজতের বোধ উৎপন্ন চইয়া থাকে, ঐ রজতও রামানুজের মতে মিথ্যা নহে, উহাও সত্যই বটে। ঐ রজতের সত্যতা উপপাদন করিবার জন্য রামানুজ বস্তুমাত্রেরই মৌলিক তত্ত্বের সন্ধানে প্রবৃত্ত হইয়াছেন। বস্তু-ভাবের মূল খুঁজিলে দেখা যায় যে, সমস্ত বস্তুই ক্রিতি, অপ, তেজঃ এই তৃত্বত্রয়ের অথবা ক্রিতি, অপ, তেজঃ, মরুৎ ও বোম এই পঞ্চ মহাকৃতের সংমিশ্রণে উৎপন্ন চইয়া থাকে। উল্লিখিত তৃত্বত্রয় বা পঞ্চ মহাকৃতব্যতীত বস্তুর অস্ত্য কোন মৌলিক উপাদান নাই। প্রত্যেক বস্তুর মধ্যেই অপরাপর বস্তুর মৌলিক উপাদানও যে অস্বাদিক মাত্রায় বিদ্যমান আছে, তাহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। শুক্তিতে যেমন শুক্তির মৌলিক পরমাণু আছে, সেইরূপ শুক্তিতে রজতের পরমাণুও অস্বাদিক আছে, নতুবা শুক্তির সঙ্গে রজতের সাদৃশ্য-বোধের উদয় হয় কেন? উভয়ের ঐক্য সাদৃশ্য হইতে উহাদের মৌলিক উপাদানও যে অনেক অংশে তুল্য, তাহা সহজেই অনুধাবন করা যায়। শুক্তিতে শুক্তির মৌলিক পরমাণু বেশী মাত্রায় আছে, রজতের পরমাণু কম মাত্রায় আছে; পক্ষান্তরে, রজতে রজতের পরমাণু অধিক, শুক্তির পরমাণু অপেক্ষাকৃত কম। এইজন্য পরমাণুর আধিক্য-দুর্গে শুক্তিকে শুক্তি, রজতকে রজত বলা চইয়া থাকে। শুক্তিকে যখন রজত-রূপে লোকে প্রত্যক্ষ করে, চকুর দোষ বা শুক্তির সত্যদৃষ্টির প্রতিবন্ধক অস্ত্য কোনও দোষবশতঃ সে ক্ষেত্রে শুক্তি ভাগ বা শুক্তির মৌলিক পরমাণুসমূহ হ্রাসের জ্ঞান গোচর হয় না। শুক্তির মধ্যে যে অল্পমাত্রায় রজতের পরমাণু আছে, তাহাতে রজতদর্শীর দৃষ্টিপথে পতিত হয় এবং রজত পাইবার আশায় রজতাবী তাহার প্রতি ধাবিতও হয়। রামানুজের মতে শুক্তি-রজতে যে রজতের প্রত্যক্ষ হয়, সেখানে রজতেই (রজতের পরমাণুসমূহেই) রজতের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে; নতুবা ঐ জ্ঞান রামানুজের দৃষ্টিতে রজতে রজতের প্রত্যক্ষের জায়গাই যথার্থ বা সত্য।^{১)} পার্থক্য শুধু এই যে, শুক্তি-রজতের রজত ব্যবহারে লাগে না,

১। রামানুজ-ভাষ্য, ১২২-২০০ পৃষ্ঠা, সাহিত্য পরিষৎ সং.;



তাহার দ্বারা গণনা প্রস্তুত করা চলে না, রক্ততে যে রক্তের প্রত্যেক ছর, তাহা-দ্বারা ব্যবহার চলে। শুষ্কি-রক্তের রক্তে রামানুজের মতে যৌগিক ভাবে যথার্থ হইলেও ব্যবহারিক দৃষ্টিতে ইটাকে সত্য বলা চলে না। এই ক্ষুদ্রই রামানুজ-সম্প্রদায় (সংখ্যাতিবাদী হইলেও) সত্য ও মিথ্যার সর্বসম্মত পার্থক্য উপপাদন করার উদ্দেশ্যেই প্রমাণ বা যথার্থ জ্ঞানের লক্ষণ নিরূপণ করিতে গিয়া ব্যবহারের উপর অত্যধিক জোর দিয়াছেন। সত্য ও মিথ্যা বস্তুর বা জ্ঞানের পার্থক্য স্বীকার না করিলে ব্যবহারিক জীবন যে অচল হইয়া পড়িবে, ইহা কোন সুদীর্ঘ দার্শনিকই অস্বীকার করিতে পারেন না। বেদান্তের জ্ঞানপরিবৃত্তির চীকাকার আচার্য্য ত্রিনিবাস যথার্থই বলিয়াছেন যে, সুদীর্ঘ ব্যক্তিগণের ব্যবহার-দৃষ্টেই সাধারণতঃ সত্য-মিথ্যা, প্রমাণ-অপ্রমাণ সম্পর্কে জনসাধারণের জ্ঞানের উদয় হইয়া থাকে। অপরিপক্ব ঐ সাধারণ জ্ঞানে সম্বন্ধে না হইয়া বিশেষ জ্ঞান আহরণ করিবার ক্ষমতা হইয়াছে সেবা এবং দার্শনিক পরীক্ষা আবশ্যিক। যদি প্রমাণ-অপ্রমাণ ব্যবহার বা সত্য মিথ্যার সর্বস্বাদি-সম্মত পার্থক্য তুমি (প্রতিবাদী রামানুজ) না মান, তবে তোমার না মানার অন্তরালে কি যুক্তি আছে, তাহা বলা প্রয়োজন। তুমি বলিতে পার যে, (i) সমস্তই অসত্য বা অপ্রমাণ, সত্য বলিয়া কিছুই নাই, (ii) অথবা সমস্তই ত্রয়ত্ব সত্য এবং প্রমাণ-সিদ্ধ, অসত্য বলিয়া কিছুই নাই, (iii) তৃতীয়তঃ সমস্তই পরস্পর বিরুদ্ধ (iv) কিংবা সমস্তই সম্মত-সমূহ; সুতরাং প্রমাণ-অপ্রমাণ বা সত্য-মিথ্যা বলিয়া কিছুই বলা যায় না। উল্লিখিত চার পকার আপত্তির উত্তরে বলা যায় যে, সমস্তই যদি অসত্য বা অপ্রমাণ হয়, তবে প্রতিবাদী সমস্ত বস্তুর অপ্রমাণ সিদ্ধির জন্য যে প্রতিজ্ঞা বাক্য এবং যুক্তিগুলির অবতারণা করিবেন তাহাও তো অসত্যই হইবে (যেহেতু সমস্তই অসত্য, ঐ অসত্য প্রতিজ্ঞা বাক্য বা তর্কফালের দ্বারা প্রতিবাদী তাহার দ্বন্দ্ব কোন মতেই সাধন করিতে পারিবেন না। ফলে, সমস্তই অসত্য, এইরূপ প্রতিজ্ঞা (thesis) কিছুতেই সিদ্ধ হইবে না। পক্ষান্তরে, যদি সমস্তই সত্য এবং প্রমাণ সিদ্ধ হয়, তবে “সমস্তই সত্য”

১। অপ্রতিজ্ঞাবাদী লৌকিক পরীক্ষক-ব্যবহার এবং প্রমাণ-প্রমাণ-ব্যবস্থা সাধকঃ।



তোমার এই প্রতিজ্ঞা সত্য নহে। এইরূপ প্রতিবাদীর বিরুদ্ধ উক্তিকেও সত্যই বনিতে হইবে, ফলে, পরস্পর বিরোধই আসিয়া পড়িবে। সমস্তই পরস্পর বিরুদ্ধ, এইরূপ কথারও কোন মূল্য দেওয়া চলে না। সত্য বটে, মিথ্যা বা অপ্রমাণ, সত্য বা প্রমাণের দ্বারা বাধিত হয়, কিন্তু যাহা সত্য এবং প্রমাণ-মিত্র, তাহা কন্দিম কালেও মিথ্যা দ্বারা বাধিত হয় না। দুইটি সত্য প্রতিজ্ঞাও একে অণ্ডের বাধক হয় না। তারপর, সমস্তই সন্দেহ এইরূপ সিদ্ধান্তও ভিত্তিহীন কেননা, সমস্তই যদি সন্দেহ হয়, তবে তোমার “সর্বং সন্দেহম্” এই প্রতিজ্ঞাও সন্দেহ। এইরূপ সন্দেহ প্রতিজ্ঞা মূলে কোন তথ্যই নির্ণয় করা চলে না। আর এক কথা, তুমি প্রতিবাদী যে সমস্তই সন্দেহ করিতেছ, এই ক্ষেত্রে তুমি তোমার নিজেকে অথবা তুমি যে সন্দেহ করিতেছ, এই সন্দেহ করাকেও সন্দেহ করিতেছ কি? তাহা তুমি নিশ্চয়ই কর না। সমস্তই সন্দেহ, এই বিষয়ে তোমার নিশ্চিতই ধারণা আছে। ফলে, তোমার “সর্বং সন্দেহম্” এই প্রতিজ্ঞাই সিদ্ধ হয় না। বাস্তবিক জীবনে আলোক-অন্ধকারের মত সর্বত্র সত্য-মিথ্যার খেলা চলিতেছে। এরূপ ক্ষেত্রে বাস্তবিক ভাবে সত্য-মিথ্যা, প্রমাণ ও অপ্রমাণ সামান্য জ্ঞান থাকিলেও সত্য ও মিথ্যার যথার্থ স্বরূপটি যে কি, সে বিষয়ে সংশয় অবশ্যম্ভাবী; এবং ঐ সংশয় অপনোদনের জন্য সত্য-মিথ্যার, প্রমাণ এবং অপ্রমাণ যথার্থ স্বরূপের আলোচনা দার্শনিক তত্ত্ব পরীক্ষার অপরিহার্য অঙ্গ। সংখ্যাতিবাদী রামানুজ বাস্তবিক দৃষ্টিতেই তাহার দর্শনে সত্য-মিথ্যার এবং প্রমাণ-অপ্রমাণ তত্ত্ব আলোচনা করিয়াছেন বৃন্দিত হইবে।

ঐতবেদান্তী মধ্বাচার্যের মতের আলোচনায় দেখা যায় যে, যথার্থ মধ্যমতে প্রমাণ জ্ঞানই প্রমাণ বা সত্যজ্ঞান—যথার্থজ্ঞানঃ প্রমাণ, প্রমাণ-স্বরূপ পদ্ধতি ৯ পৃঃ, প্রমাণ-চন্দ্রিকা, ১৩২ পৃষ্ঠা, কলিকাতা-বিশ্ববিদ্যালয় সং., জ্ঞানমাত্রই প্রমাণ বা সত্য নহে, যে জ্ঞানের অর্থ বা ক্ষেত্র বস্তুটি যে-রূপ, সেইরূপেই যদি উহা জ্ঞানের গোচর হয়, তবে সেই জ্ঞান যথার্থ এবং প্রমাণ হইবে। জ্ঞানকে “যথার্থ” শব্দের দ্বারা এইরূপে বিশেষ করিয়া বলায় সংশয় এবং ভ্রম যে প্রমাণ হইবে না, তাহা

১। বেদান্তের জ্ঞানপরিভ্রম ও জ্ঞানপরিভ্রমের ক্রীড়াসংকৃত টীকা, ৩২-৩৫ পৃষ্ঠা
এইখা



স্পষ্টতঃ বুঝা গেল। প্রমাণ কাকাকে বলে? এই প্রশ্নের উত্তরে জয়তীর্থ বলেন যে, যাহার ফলে জ্ঞেয় বস্তুটি উহার যথার্থ যে-রূপ, সেই রূপেই জ্ঞানে আসে, তাহাই প্রমাণ—যথার্থঃ প্রমাণম্। প্রমাণ-পদ্ধতি ৭ পৃঃ; আরও পদ্ধিকার করিয়া বলিলে বলিতে হয় যে, জ্ঞেয় বস্তুটি বস্তুতঃ যে-রূপ সেইরূপেই যে-ক্ষেত্রে জ্ঞেয় বস্তুটি জ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে, সেইরূপ জ্ঞানই প্রমা এবং সত্যজ্ঞান; এবং এই জ্ঞানের সাক্ষাৎ সাধন প্রত্যক্ষ, অস্বপ্নমান প্রভৃতি প্রমাণ বলিয়া জানিবে,—যথাবস্থিত জ্ঞেয়-বিষয়ীকারিত্বঃ প্রমাণত্বম্। প্রমাণ-চক্ষিকা ১৩১ পৃষ্ঠা, ফল কথা, অব্যাহিত অর্থ বা জ্ঞেয় বিষয়কে অবলম্বন করিয়া যে জ্ঞানোদয় হয়, তাহাই প্রমা বা সত্যজ্ঞান এবং উহার করণই প্রমাণ। যাহা কোনও জ্ঞেয় বস্তুকে বিষয় করে, তাকাকেই প্রমাণ বলিলে, সংশয় এবং ভ্রম-জ্ঞানও কোন না কোন জ্ঞেয় বস্তুকে বিষয় করিয়া উদ্ভিত হইয়া থাকে বলিয়া সংশয় এবং ভ্রমও প্রমাণ হইয়া দাঁড়ায়। এতজন্মষ্টে জ্ঞেয় অংশে আলোচ্য লক্ষণে “যথাবস্থিত” (যে বস্তুটি প্রকৃতপক্ষে যে-রূপ সেইরূপ) বা অব্যাহিত বিশেষণের প্রয়োগ করা হইয়াছে বৃষ্টিতে হইবে। সংশয়-স্থলে সন্দিগ্ধ বস্তুটির স্বরূপ ও স্বভাব-সম্পর্কে কোনরূপ অবধারণ বা নিশ্চয় না থাকায়, ভ্রম-স্থলে এক বস্তু অথবা বস্তু-রূপে (ভুক্তি রজত রূপে) প্রতীয়মান হওয়ায় সংশয় কিংবা ভ্রম জ্ঞানের জ্ঞেয়কে “যথাবস্থিত” (বা অব্যাহিত) জ্ঞেয় বলা চলে না।

দ্বৈতবেদান্তের মতে প্রমাণ প্রধানতঃ দুই প্রকার (১) কেবল-প্রমাণ এবং (২) অস্বপ্নপ্রমাণ; যে জ্ঞানের প্রামাণ্য সম্বন্ধে কোনরূপ সংশয়ের অবকাশ নাই, সেইরূপ যথার্থ জ্ঞানকেই মাধব বেদান্তের পরিভাষায় “কেবলপ্রমাণ” বলা হইয়া থাকে (self contained, absolute knowing)। এই “কেবল-প্রমাণ” এই মতে চার প্রকার (১) ঈশ্বরের জ্ঞান, (২) লক্ষ্মীর জ্ঞান, (৩) যোগী মহাপুরুষের জ্ঞান এবং (৪) অযোগী জনসাধারণের জ্ঞান। সর্বজ্ঞ, সর্বশক্তি পরমেশ্বরের সর্বদা সর্ববিধ বস্তু সম্পর্কে যে স্বাধীন, সুস্পষ্ট, নিত্য জ্ঞান আছে, ঐরূপ জ্ঞান “ঈশ্বরের জ্ঞান” বলিয়া জানিবে। কিন্তু সর্বার্থবিষয়কমৌখরজ্ঞান নিয়মেন যথার্থমনাদি নিত্যঃ স্বতন্ত্রঃ নিরতিশয়স্পষ্টকঃ; প্রমাণ পদ্ধতি, ১৬ পৃঃ, একমাত্র ঈশ্বরের জ্ঞানই স্বতন্ত্র, ঈশ্বরব্যতীত অস্ত্র সকলের জ্ঞানই (লক্ষ্মীর জ্ঞান প্রভৃতি) ঈশ্বর-পরতন্ত্র বা ঈশ্বরের অধীন। যে-জ্ঞান ঈশ্বরের জ্ঞানের স্থায়ীই সর্ববিষয়ে বাধা-রহিত, অনাদি, নিত্য হইলেও ঈশ্বরের জ্ঞানের অধীন,



ঈশ্বরের জ্ঞানের ক্ষাণ্ড সর্বতোভাবে সুস্পষ্ট ও স্বাধীন নাহে, উহা “লক্ষ্মীর জ্ঞান” বলিয়া পরিচিত। এই জ্ঞান ঈশ্বরের জ্ঞান হইতে কিঞ্চিৎ নিকৃষ্টত্বের জ্ঞান। ব্রহ্মাদি দেবগণের জ্ঞান, ঈশ্বরের জ্ঞান এবং লক্ষ্মীর জ্ঞান এই উভয় প্রকার জ্ঞানের স্বধীন, অতএব ব্রহ্মাদির জ্ঞান যে লক্ষ্মীর জ্ঞান হইতেও নিম্নত্বের জ্ঞান, উহা নিঃসন্দেহ। (৩) যোগী মহাপুরুষ যোগ শক্তির প্রভাবে যে নিম্নলিখিত সফলতাশালী জ্ঞান লাভ করেন, তাহাট “যোগি জ্ঞান”। এষ্ট “যোগি-জ্ঞান” আবার তিন প্রকার (ক) ঋজুযোগি-জ্ঞান, (খ) তাত্ত্বিক যোগি জ্ঞান (গ) এবং অতাত্ত্বিক যোগিজ্ঞান। যে সকল জীব (Individual) যোগ-সাধনের ফলে ব্রহ্ম-দর্শনের অধিকারী বলিয়া বিবেচিত হন, তাহাদিগকে ঋজুযোগী বলা চইয়া থাকে—ঋজুবো নাম ব্রহ্মকযোগী জীবাঃ। প্রমাণ-পদ্ধতি, ১৬ পৃঃ, ইহাদের নিম্নলিখিত, নিম্নলিখিত জ্ঞান ঋজুযোগি জ্ঞান বলিয়া প্রসিদ্ধ। তদজ্ঞানের অতিমান ধাঁড়াদের আছে ঐরূপ অতিমানী যোগীর ঈশ্বরব্যতীত অপর সকল বিষয়ে যে সুস্পষ্ট জ্ঞানোদয় হয়, তাহাই “তাত্ত্বিক যোগি-জ্ঞান” ; যে সকল যোগীর জ্ঞান পরিমিত এবং অপরিপক্ব, ঐরূপ অল্পজ্ঞ যোগীর জ্ঞান “অতাত্ত্বিক যোগি-জ্ঞান” বলিয়া জানিবে। যোগী ভিন্ন সকল জীবই অযোগী। অযোগীর পরিমিত, আবিল জ্ঞান অজ্ঞানেরই নামান্তর। ঐরূপ জ্ঞানের দ্বারা নিঃশ্রেয়স লাভের কোন আশা নাই। ঈশ্বর-সম্পর্ক অযোগীগণের কখনও কোনরূপ জ্ঞানোদয় হইতে দেখা যায় না। অযোগীও যাক্ষর মতে তিন শ্রেণীর দেখা যায় (১) মুক্তি-যোগা, (২) নিত্যসংসারী এবং (৩) তমোযোগা। ইহাদের মধ্যে মুক্তি-যোগা অযোগীর জ্ঞান নিত্যসংসারী কিংবা তমোযোগা অযোগীর জ্ঞানের তুলনায় সত্যও বটে, অনেকটা পরিপক্বও বটে, ফলে, মুক্তি-যোগা অযোগীর উন্নততর যোগি পর্যায়ে পৌঁছবার এবং তদৃষ্টি-লাভের যে সুদূর সম্ভাবনা আছে, উহা অস্বীকার করা যায় না। বীহারী সংসার বন্ধ জীব তাহারাষ্ট নিত্যসংসারী বলিয়া পরিচিত। ইহারা অজ্ঞানী হইলেও “তমোযোগা” অজ্ঞানাত্মক জীবের তুলনায় নিত্য-সংসারী জীব কতকটা যে উন্নত স্তরের ইচ্ছা অবস্থা স্বীকার্য্য। কেননা, সংসারী জীবের মনে কখনও কখনও ধর্ম্মভাব এবং উচ্চ চিন্তার উদয় হইতেও দেখা যায়। ঐরূপ জীবের উদয় সংসারী জীবের আবিল চিন্তে একাত্তই কণাহীন



বলিয়া উন্নত ভাব-বাহ্য ঠান্ডামের ক্ষম্যে গভীর বেদা-পাত করে না, সুতরাং সংসারে বদ্ধ থাকে পর্যন্ত সঙ্গারী জীবের নিশ্চিত জ্ঞেয় লাভের আশা হরাশা। বাহ্য জাগতিক বস্তু-সম্পর্কে উক্ত ত্রিবিধ অযোগীর জ্ঞানই কখনও সত্য, কখনও বা মিথ্যা হইতে দেখা যায়। উঁহাদের জ্ঞান যখন নির্দোষ প্রত্যক্ষ, অনুমান বা আগম প্রমাণ মূলে উদ্ভিত হয়, তখন ঐ জ্ঞান হয় সত্য, আর, তাতা না হইলে জ্ঞান হয় মিথ্যা। প্রত্যক্ষ, অনুমান এবং শব্দ, এই ত্রিবিধ প্রমাণকে মানব বেদান্তের পরিভাষায় “অনুপ্রমাণ” বলা হইয়া থাকে। কেবল-প্রমাণ এবং অনুপ্রমাণ এই ত্রিবিধ প্রমাণই ত্রৈতবেদান্তীত মতের আলোচিত প্রমাণ-লক্ষণের লক্ষ্য। এই ত্রিবিধ লক্ষ্য প্রমাণ-লক্ষণের সঙ্গতি প্রদর্শনের জন্য জয়চীর্ষ বলেন যে, আলোচিত প্রমাণ-লক্ষণের “জ্ঞেয়বিষয়কারিত্বম্” কথাটির দ্বারা যাহা জ্ঞেয় বস্তুকে সাক্ষাৎ সম্বন্ধে বিষয় করে, সেই ইন্দ্রিয়, যোগী, অযোগী প্রভৃতির যথার্থ জ্ঞানকে এবং যথার্থ জ্ঞানের সাক্ষাৎ সাধন প্রত্যক্ষ, অনুমান প্রভৃতিকে, এত উত্তর্যকট বৃত্তিতে হইবে। প্রমাতা, প্রমেয় প্রভৃতি জ্ঞানের কারণগুলি সাক্ষাৎ সম্বন্ধে জ্ঞেয় বস্তুকে বিষয় করে না; (সাক্ষাৎ সম্বন্ধে যাহা জ্ঞেয় বস্তুকে বিষয় করে, সেই প্রত্যক্ষ, অনুমান প্রভৃতি প্রমাণের কারণ বলিয়া গণ্য হইলেও, প্রমাতা, প্রমেয় প্রভৃতি প্রমা বা সত্যজ্ঞানের মূখ্য সাধন (করণ) নহে,) এতজন্য প্রমাতা, প্রমেয় প্রভৃতিকে প্রমাণের মধ্যে গণ্য করা চলে না।^১

শ্রুতি প্রমাণ হইবে কি না? এত প্রশ্নের উত্তরে জয়চীর্ষ বলেন যে, সত্য বস্তু সম্পর্কে যে শ্রুতি হইয়া থাকে, তাতা ত্রৈতবেদান্তীত মতে প্রত্যক্ষ, অনুমান প্রভৃতির দ্বারা অনুভূত প্রমাণই বটে। কেন-না, যে-বস্তুটি প্রকৃতপক্ষে যে-রূপ, সেই রূপেই যাহা জ্ঞেয় বস্তুটিকে প্রকাশ করিয়া থাকে, তাতাট প্রমাণ যথার্থস্থিত জ্ঞেয়বিষয়কারিত্ব প্রমাণম্, এইরূপ প্রমাণের লক্ষণটিকে, প্রত্যক্ষ, অনুমান প্রভৃতির দ্বারা সত্য শ্রুতি-স্থলেও

১। জয়চীর্ষ-কর্তৃক সাক্ষাৎ সম্বন্ধে সাক্ষাৎ জ্ঞেয়বিষয়কারিত্ব-সাধনত্বের বা বিবক্ষিতমিতি নাম প্রমাণবেদান্তিঃ ৩৩ চীর্ষ-কৃত প্রমাণ-পদ্ধতি ৮ পৃষ্ঠা,

২। জ্ঞেয়বিষয় কারিত্বত্বেন প্রমাতৃ প্রমেয়রোবাংমুদয়ঃ। তয়োঃ সাক্ষাৎ-জ্ঞেয়বিষয়কারিত্বত্বাৎ। সাক্ষাৎ জ্ঞেয়বিষয়কারিত্ব-কারণত্বেনি তৎসাধনত্বা-ত্বাৎ। প্রমাণ-পদ্ধতি, ৯ পৃষ্ঠা,



ଆୟୋଗ କରାର ପରେ ତୋ କୋନ ବାଧା ଦେବା ଯାଉ ନା । ପ୍ରମାଣ ତାହା ହଟେଲେ ଯାହା-
 ମତେ ନାହାହିଁତେହେ—ଅନ୍ତାନ୍ତ, ଅନୁମାନ, ଆଗମ ଏବଂ ସ୍ମୃତି—ଏହି ଚାରି ପ୍ରକାର ।
 ସ୍ମୃତି ସେ ଅନ୍ତତମ ପ୍ରମାଣ, ତାହା ଜୈନ ଦାର୍ଶନିକଗଣ ଶ୍ରୀକାର କରିয়া
 ଥାନ୍ତି । ପ୍ରମାଣକେ ଯେ (ଅଗ୍ରତୀତ-ଗ୍ରାସୀ ବା) ପୂର୍ବର ଅଜ୍ଞାତ ବିଷୟ-
 ସମ୍ପର୍କେ ଇ ଉଚ୍ଛିତ ହଟେତ ହଟେବେ, ସ୍ମୃତି ସର୍ବଜ୍ଞ । ପୂର୍ବର ପରିଜ୍ଞାତ ବିଷୟେ
 ଉତ୍ତମ ହଟେବା ଥାକେ ବଳିଆ ସ୍ମୃତିକେ ପ୍ରମା ବା ପ୍ରମାଣ ତିମାସେ ଗ୍ରହଣ କରା
 ଚାଲିବେ ନା, ଅବୈତବେଦାନ୍ତୀ ବର୍ଣ୍ଣବାଜାକ୍ଷରୀନ୍ଦ୍ର ଏହି ମତ ବୈଶିଷ୍ଟାୟିକ-
 ବେଦାନ୍ତୀ ବେଦାନ୍ତୀ ଏବଂ ବୈତବେଦାନ୍ତୀ ଜୟତୀର୍ଥ ପ୍ରଭୃତି କେତେ ଅନୁମୋଦନ
 କରନ୍ତି ନାହିଁ । ଯାହା ପୂର୍ବର ଅଜ୍ଞାନା ବିଷୟକେ ଜାନାହିଁବା ଦେୟ, ତାହାହିଁ ପ୍ରମା
 ବା ପ୍ରମାଣ ହଟେବେ, ଏହିରୂପ ବର୍ଣ୍ଣବାଜାକ୍ଷରୀନ୍ଦ୍ର ମତ ପଣ୍ଡିତ ରାମାଦିୟ ଓ ଡାକାର
 ବେଦାନ୍ତ-କୌମୁଦୀତେ ଗ୍ରହଣ କରନ୍ତି ନାହିଁ । ବର୍ଣ୍ଣବାଜାକ୍ଷରୀନ୍ଦ୍ର ବିରୁଦ୍ଧେ
 ବକ୍ତବ୍ୟ ଏହି ଯେ, ଯାହା ଅଜ୍ଞାନା ବିଷୟକେ ଜାନାହିଁବା ଦେୟ, ତାହାହିଁ ଯଦି
 ପ୍ରମା ବା ସତ୍ୟଜ୍ଞାନ ବଳିଆ ଅତିହିତ ହୁଏ, ତବେ ଏକଟି ବସ୍ତୁ-ସମ୍ପର୍କେ
 ଯଦନ ପୁନଃ ପୁନଃ (ଧାରାବାହିକ ଭାବେ) ଜାନୋଦୟ ହଟେତ ଥାକେ,
 ତଦନ ଐ ଜ୍ଞାନ-ଧାରାର ପ୍ରଥମ ଜ୍ଞାନଟି ଜ୍ଞାତାକେ ପୂର୍ବର ଅଜ୍ଞାତ
 କୋନଓ ନୂତନ ବସ୍ତୁର ସହିତ ପରିଚିତ କରାହିଁବା ଦିଲେ ପରବର୍ତ୍ତୀ ଜ୍ଞାନ-
 ବଳିତୋ ସ୍ମୃତି-ଜ୍ଞାନର ଦ୍ଵାରା ପ୍ରଥମ ଜ୍ଞାନର ପରିଜ୍ଞାତ ବିଷୟଟିକେଟି ବାର
 ବାର ଜାନାହିଁବା ଦେୟ, ପୂର୍ବର ଅଜ୍ଞାନା କୋନ ବିଷୟ ଜାନାୟ ନା ; ଏହି
 ଅବସ୍ଥାୟ ଐ ସକଳ ଜ୍ଞାନ ପ୍ରମା ବା ସତ୍ୟଜ୍ଞାନ ବଳିଆ ପରିଗଣିତ ହୁଏ
 କିରୂପେ ? ଐ ସକଳ ଜ୍ଞାନ ଯେ ପ୍ରମା-ଜ୍ଞାନ ତାହାତେ ତୋ କୋନ ଦାର୍ଶନିକେଟି
 କୋନ ଆପଣି ନାହିଁ । ଦ୍ଵିତୀୟ କଥା ଏହି ଯେ, ଏହିରୂପ ଜ୍ଞାନ ଯଦି ପ୍ରମା
 ବଳିଆ ଗଣ୍ୟ ହଟେତ ପାବେ, ତବେ ସ୍ମୃତି ଜ୍ଞାନଟି ବା ପ୍ରମା ହଟେବେ ନା କେନ ?
 ଏହିରୂପ ଆପଣ୍ଡିର ଉକ୍ତରେ ବଳିତେ ପାବା ବାୟ ଯେ, ବର୍ଣ୍ଣବାଜାକ୍ଷରୀନ୍ଦ୍ରର
 ଯଥାନ୍ତୁସାରେ ପ୍ରମା ବା ଯଦାର୍ଥ ଜ୍ଞାନର ଲକ୍ଷଣେ ଯେ “ଅନସିଗତ” ବିଶେଷଣଟିର
 ଆୟୋଗ କରା ହଟେବାକ୍ତେ ଏବଂ ଐ ବିଶେଷଣ-ବଳେ ପ୍ରମା-ଜ୍ଞାନ ଅଜ୍ଞାତ

୧ । ନନ୍ତୁ ସ୍ଵାଧୀନସ୍ଥିତ ଶ୍ରେୟସିନ୍ଦ୍ରୀକାନ୍ତିଃ ପ୍ରମାଣ-ଲକ୍ଷଣ ବିଚିତ୍ର ସଦ୍ଵିଷ୍ଟଃ ତମରୂପମନ୍ତଃ,
 ସ୍ଵତାବଦ୍ଧିବ୍ୟାପ୍ତେରିତିଚେତଃ,

ସ୍ମୃତିଃ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷତୈତିକମନୁମାନନ୍ତତ୍ତୈୟମ ।

ପ୍ରମାଣସିଦ୍ଧି ବିଚ୍ଛେଦଃ ବର୍ଣ୍ଣାନ୍ତର୍ବେ ସୁଦୃଢ଼ିତଃ ।

ହିତି କ୍ରତ୍ୟାଦେଃ ସ୍ମୃତି-ପ୍ରମାଣତ୍ଵ ନିଦ୍ଵନ୍ଦ୍ୟାତ୍ । ପ୍ରମାଣ-ଚକ୍ରିକା, ୧୦୫ ପୃଃ,



বিষয়েই উৎপন্ন হইয়া থাকে বলিয়া যে সিদ্ধান্ত করা হইয়াছে, তাহার তাৎপর্য্য এই যে, যেই জাতীয় জ্ঞান অধিগত বা পূর্বে জ্ঞাত হইয়াই উৎপন্ন হইয়া থাকে, তদতির জ্ঞানই “অনধিগত” জ্ঞান বলিয়া জানিবে, এবং ঐরূপ জ্ঞানই প্রমা বা সত্য জ্ঞান। স্মৃতি সঞ্চয়ই পূর্বাভ্যুত-জ্ঞাত সংস্কারের ফলে উৎপন্ন হইয়া থাকে। পূর্বেতন সংস্কার না থাকিলে স্মৃতি কোন মতেই উৎপন্ন হইতে পারে না, সুতরাং দেখা যাইতেছে যে, স্মৃতির ইচ্ছাই স্বভাব বা অপরিহার্য্য নিয়ম যে, উহা অধিগত বা পূর্বে জ্ঞাত হইয়াই উৎপন্ন হইয়া থাকে। পূর্বে জ্ঞাত না হইয়া কোন বস্তুতেই স্মৃতি উৎপন্ন হয় না, হইতে পারে না। প্রত্যক্ষের স্থলে কিন্তু ঐরূপ নিয়ম বলা চলে না। একই বস্তু পুনঃ পুনঃ প্রত্যক্ষ-স্থলে প্রত্যক্ষের দ্বারা মধ্যে দ্বিতীয়, তৃতীয় প্রভৃতি পরবর্তী প্রত্যক্ষ জ্ঞান পূর্বে পরিজ্ঞাত বিষয়ে উৎপন্ন হইলেও প্রথম প্রত্যক্ষটি হো পূর্বে কোনও জ্ঞাত বিষয়ে উৎপন্ন হইয়াছে বলা চলে না। উদাহরণে অজ্ঞাত নূতন বস্তুর সহিতই জ্ঞাতকে পরিচিত করাটয়া দিয়াছে। এষ্টরূপ ক্ষেত্রে কেমন করিয়া বলা যায় যে, স্মৃতির যেমন জ্ঞাত-বিষয়ে উৎপন্ন হওয়াই স্বভাব, প্রত্যক্ষেরও সেইরূপ জ্ঞাত-বিষয়ে উদ্ভিত হওয়াই স্বভাব। এষ্টরূপে স্মৃতি এবং প্রত্যক্ষ দৃষ্টির মধ্যে যে একটা মৌলিক ভেদ বিদ্যমান রহিয়াছে তাহা অবশ্যই লক্ষ্য করিতে হইবে এবং ঐ মৌলিক ভেদ দৃষ্টির সাহায্যেই স্মৃতি ও প্রত্যক্ষের পার্থক্য স্পষ্ট হয় বুঝা যাইবে, প্রতি-পক্ষের সকল বস্তু আপত্তিরও সমাধান করা চলিবে। মণ্ডব্যাক্যধারীশ্রীর মতে প্রমা লক্ষণের “অনধিগত” বিশেষণটির অস্মরণে যে “অধিগত” শব্দটি আছে, তাহাছাড়া স্মৃতি জ্ঞানের স্বভাবটিই সূচিত হইয়া থাকে। অধিগত বা পূর্বে জ্ঞাত হইয়া উৎপন্ন হওয়াই যে জাতীয় জ্ঞানের স্বভাব, সেই জানীয় (স্মৃতি) জ্ঞানই প্রমানে “অধিগত” শব্দ দ্বারা বুঝাইয়া থাকে। জ্ঞানের স্বভাব হিসাবে বিচার করিলে স্মৃতি-জ্ঞান সম্পর্কেই কেবল ঐরূপ কথা বলা যাইতে পারে। প্রত্যক্ষ-জ্ঞান সম্বন্ধে এরূপ কথা বলা যাইতে পারে না। কারণ, প্রথম প্রত্যক্ষটি যে অজ্ঞাত বিষয়েই উৎপন্ন হইয়া থাকে, ইহা নিঃসন্দেহ। ফলে, স্মৃতির দ্বারা প্রত্যক্ষ-জ্ঞানেরও পূর্বে জ্ঞাত হইয়া উৎপন্ন হওয়াই স্বভাব, ইহা বলা চলে না; এবং একমাত্র স্মৃতি-জ্ঞানই যে লক্ষণস্থ “অধিগত” শব্দের লক্ষ্য, ইহা নিশ্চিতরূপে বলা যায়। স্মৃতি-জ্ঞান ভিন্ন অন্য জাতীয় জ্ঞানই “অনধিগত” শব্দে বুঝায়।



“অনধিগত” অর্থের একমাত্র ভাষণের ব্যাখ্যার ক্ষেত্রে, একই বস্তুকে পুনঃ পুনঃ প্রত্যক্ষ বা ধারাবাহিক জ্ঞানও প্রমাণ-জ্ঞানই হইল, ধারাবাহিক জ্ঞানে প্রমাণ-লক্ষণের অব্যাপ্তির আশঙ্কা চলিল না। প্রবীণ যোগ্যতমক আচাৰ্য্য প্রভাকরও এই দৃষ্টিভঙ্গি স্বতন্ত্র প্রমাণের দাবী খণ্ডন করিয়া ধারাবাহিক প্রত্যক্ষের প্রত্যেকটি প্রত্যক্ষকেই প্রমাণ বা যথার্থজ্ঞান বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন।

জায়ে মতের আলোচনায় দেখা যায় যে, ধারাবাহিক জ্ঞানে (একই বস্তুর
 পুনঃ পুনঃ প্রত্যক্ষ জ্ঞানে) প্রমাণকণের অব্যাপ্তির আশঙ্কা অপরিহার্য।
 বস্তুনিষ্ঠ কোন কোন নৈসর্গিক প্রমাণকে যে পুরুষের অজ্ঞাত পদার্থের বোধক
 হঠাৎ হঠাৎ, একক প্রমাণ লক্ষণ নিকৃষ্ট করিতে পশ্চত্ত নহেন। নবা-
 নৈসর্গিক সম্প্রদায়ের মতান্তর প্রদর্শিত হইত। সুতরাং প্রমাণ বস্তুনিষ্ঠ
 সিদ্ধান্ত করিয়া থাকেন, তাহাদের মত প্রমাণকে অজ্ঞাত পদার্থের বোধক
 বল কোন মতেই উল্লিখ্য। উল্লিখ্য, বাচস্পতিক মিশ্র প্রদর্শিত প্রাচীন
 নৈসর্গিকগণ স্থিতিক প্রমাণ বস্তুনিষ্ঠ। গঠন করণ নাই। স্থিতিক মিশ্র যথার্থ-
 জ্ঞানকে প্রমাণ অথবা 'প্রমাণ'। এত প্রাচীন-মত ধারাবাহিক প্রত্যক্ষ
 গুণীত হইত। বা জ্ঞাত পদার্থের বোধক হঠাৎ হঠাৎ অপ্রমাণ নহে। কাবণ,
 প্রমাণকে যে অগুণীত হইত। অপ্রমাণ অজ্ঞাত পদার্থের বোধক হঠাৎ হঠাৎ,
 একক কোন মত প্রাচীন নৈসর্গিকগণ অসম্মত করণ নাই। আলোচনা
 প্রাচীন জায়েন পথ অনুসরণ করিয়া প্রসিদ্ধ জায়েনীয় জয়ন্ত ভট্ট। হইত।
 জায়েনীয়ের পথ অনুসরণ করিয়া প্রসিদ্ধ জায়েনীয় জয়ন্ত ভট্ট। হইত।
 বোধক হঠাৎ হঠাৎ, পুরুষের জ্ঞাত কোন পুরুষের বস্তুনিষ্ঠ, মত জ্ঞান যে
 প্রমাণ হঠাৎ নাই, এমন কোন সিদ্ধান্ত গঠন করণ নাই। হইত।
 অগুণীত-প্রাচীন জায়েনীয়ের জ্ঞাত হইত। ধারাবাহিক প্রত্যক্ষ যে প্রমাণ হঠাৎ,
 হঠাৎ বিচারপূর্বক সাধারণ কনসিডারেশন হইত। প্রমাণ পুরুষ
 অজ্ঞাত কোন বিষয় সম্পর্কিত উল্লিখ্য হইত, 'ক পুরুষ-পুরুষ'। (এম-
 সম্পর্কিত উল্লিখ্য হইত, প্রাচীন কিছুত অসম্মত নাই। প্রমাণ যে প্রমাণ
 জ্ঞাতকে পুরুষের পুরুষের 'বস্তুনিষ্ঠ'। জ্ঞান হইত। প্রমাণ, প্রমাণ হইত।

4

२। कस्याऽपि सुविधिकेन तदपि सुखं भवत्येव ननु कीदृशम् ।

যথার্থমুত্তরোত্তরান্নিমনস্কংকটবৈশুভে ।

ਉੱਪਰ-ਭੂਤ ਕੁਲਦੇਵੀ, ੪



প্রমা-জ্ঞান জ্ঞাতাকে কোনরূপ নূতন বিষয়ের সন্ধান নয় না বলিয়া জ্ঞানের কার্য্য সে স্থলে সর্বতোভাবে নিষ্ফল হয়, এইরূপ আপত্তির জয়স্থেব মতে কোন মূল্য নাই। উক্ত বিষয়ের কাল সাপ গল'য় দোল'ইয়া যদি কোন ব্যক্তি কখনও সম্মুখে উপস্থিত হয়, কি'বা সম্পূর্ণ অপ্রত্যক্ষিত হ'য়ে একটা বিশালকায় বাঘ বা সিংহ যদি হঠাৎ কাছ'রও সম্মুখ আসিয়া পড়ে, তবে যতক্ষণ উহা সম্মুখে থাকিবে, ততক্ষণ সমানভাবেই দর্শকের চিত্ত ভীতির সঞ্চার করিবে। দ্বিতীয়বার, তৃতীয়বার যতবার দেখিবে, ততবার একই প্রকারের গাঢ় কম্প, আতঙ্কিত প্রভৃতি উপস্থিত হইবে। চন্দ্র, চন্দন সার, পুষ্প হার, সুন্দরীনা কামিনী প্ৰভৃতি বস্তুীয় বস্তু দর্শকের সম্মুখীন হইলে যে সকল শীতিপ্রদ বস্তু যতবার দর্শক দেখিবে, ততবারই যে সকল বস্তু দেখিয়া হাঁড়ার চিত্ত সমানভাবে আনন্দবাস আভিসিক্ত হইবে। এরূপ ক্ষেত্রে পঞ্চমবারের দেখা অগৃহীত গ্রাণী, দ্বিতীয়, তৃতীয়, চতুর্থবারের দেখা গৃহীত গ্রাণী বা জ্ঞাত বিষয়ক বলিয়া ভাব'ব বা আনন্দের অরূপের কোনরূপ ব্যতিক্রম হয় না, উহা সুক্লিষ্টান ব্যতিক্রম'হইতে স্বীকার করিবেন। সুশী দর্শক নিজের চাত্তখানি যতবার দেখিলেও তে দেখ'ব মাধ্য ক'ন প'থকা বৃত্তিয় পাটবেন না। এতে অবস্থ'য় অগৃহীত-গ্রাণী'য় জ্ঞায় গৃহীত গ্রাণী প্রত্যক্ষও যে প্রমাণে হইবে, তাছাড়াও সন্দেহ কি? জয়ন্তু হইতে মাত যোই জ্ঞানের জেয় বিষয়টি পরবর্তী অথ কোনও জ্ঞানের দ্বা'বা বাসিত হয় না, ইকল জ্ঞানই প্রমা জ্ঞান, যে-জ্ঞানের বিষয় বাসিত হয়, সেটো জ্ঞানী'র জ্ঞান অপনা বা ভ্রম জ্ঞান। অগৃহীত-গ্রাণী'র প্রত্যক্ষ'র জ্ঞায় গৃহীত গ্রাণী খাবাবাতিক প্রত্যক্ষ'র বিষয়বস্তুও কখনও বাসিত হয় না, সুবতা' অগৃহীত-গ্রাণী'র জ্ঞায় গৃহীত-গ্রাণী'র খাবাবাতিক প্রত্যক্ষ-জ্ঞানও প্রমাণে দাটে। বাচস্পতি নিশ্র হাঁড়ার জ্ঞায়বাতিক ভাৎপনা টাঁকায় আশোচিত মাত'র সমর্থনে বলিয়াছেন যে, পঞ্চমবারের প্রত্যক্ষও যেকল-জ্ঞান দৃশ্য বিষয়'ক প্রকাশ হ'ব, দ্বিতীয়, তৃতীয়, চতুর্থবারের প্রত্যক্ষও সেইরূপ ভাব'তে জেয় বিষয়'ক প্রকাশ করিয়া থাকে এইরূপ ক্ষেত্রে প্রথম হই'বে জে'ব পঞ্চম'র সকল অ'ব'হত দৃশ্য বিষয়'ব প্রত্যক্ষ'ক প্রমা বা স'হা জ্ঞান বলি'তে মাধ্য কি? এখন প্রশ্ন এটি যে, অগৃহীত গ্রাণী বা পৃক্ষ'র অজ্ঞাত বস্তু-সম্পর্ক উৎপন্ন জ্ঞান যেমন প'দ, জ্ঞান বিষয় সম্পর্ক উৎপন্ন জ্ঞানও যদি সেইরূপ প্রমাণে হয়, এটি উক্ত প্রকার জ্ঞানের মতো যদি



কোনরূপ প্রমাণ না থাকে, তবে জ্ঞাত বিষয়ে উৎপন্ন স্মৃতি-জ্ঞান জয়ন্তু নতুনের মত গৃহীত-গ্ৰাহ্য প্রত্যক্ষ প্রভৃতির দ্বারা প্রমাণ জ্ঞান বলিয়া গণ্য হয় না কেন? একরূপ আপত্তির উত্তরে জয়ন্তু ভট্ট বলেন যে, তাহার মতে স্মৃতি গৃহীত-গ্ৰাহ্য বা জ্ঞাত বিষয়ে উৎপন্ন হইয়া থাকে বলিয়া যে স্মৃতি অপ্রমাণ হয়, তাহা নহে। স্মৃতিকে যে অপ্রমাণ বলা হয় তাহার কারণ জয়ন্তুর মতে এত যে, যে-বিষয়টির মতন স্মরণ হয়, ঐ স্মৃত বিষয় স্মৃতির সময় স্মরণ কর্তার সম্মুখে উপস্থিত থাকে না। যে বিষয়ের স্মৃতি হয় ঐ বিষয়টি সম্মুখে উপস্থিত থাকিলে উহাকে আর স্মৃতি বলা চলে না, উহা হয় তখন প্রত্যক্ষ জ্ঞান। অনুপস্থিত স্মৃত বিষয়টিকে স্মৃতি-উৎপত্তির কারণও বলা চলে না কেননা, স্মৃতির প্রতি একমাত্র দৃশ্য বস্তুয়ের পুনরুত্থান সংস্কারই কারণ। প্রত্যক্ষ প্রভৃতি স্থলে প্রত্যক্ষের বিষয় দৃশ্যবস্তুও যে প্রত্যক্ষের অন্তর্ভুক্ত কারণ হইবে, তাহা অস্বীকার করা যায় না। আমি ঘাটের উপর ঐ য ঘোড়াটিকে চরিতে দেখিতেছি আমার এই ঘোড়া দেখায় ঘোড়াটিও যে কারণ, তাহা স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। কেননা, ঘোড় ঘাটে না থাকিলে আমি দেখিতাম কি? কিন্তু আমাদের বাড়ীর ঘোড়াটির কথা আমি মতন স্মরণ করি, এই স্মরণে ঘোড়ার পুনরুত্থান সম্বন্ধে আমিও স্মৃতি উৎপাদনের পক্ষ যথেষ্ট, অনুপস্থিত ঘোড়াকে স্মৃতির কারণের নমো গণনা করিতে কোন দুর্কিন্দান বা ক্রটিই প্রসূত নহে। একদিকে প্রত্যক্ষ প্রভৃতি জ্ঞানকে "অর্থ-জ্ঞান" এবং স্মৃতিকে "অনর্থ-জ্ঞান" (অর্থ জ্ঞান নহে বলা হইয়া থাকে—অর্থজ্ঞান প্রত্যক্ষমতঃ স্মৃতঃ। যাহা অর্থ বা বিষয় জ্ঞান নহে, অর্থহীন দেখা যায় যে জ্ঞানের কারণ বলিয়া গণ্য হয় না, একরূপ জ্ঞান জয়ন্তু ভট্টের মতে প্রমাণ নহে। এত যুক্তিও হইবে জয়ন্তু ভট্ট স্মৃতির প্রমাণ খণ্ডন করিয়াছেন। স্মৃতি গৃহীত-গ্ৰাহ্য অর্থাৎ সফলভাবে জ্ঞাত বিষয়ই উৎপন্ন হইয়া থাকে বলিয়া তিনি স্মৃতির প্রমাণ খণ্ডন করেন না। ভাল কথা, স্মৃতির বিষয়বস্তু স্মরণকারীর সম্মুখে উপস্থিত থাকে না, একজন স্মৃত যদি অপ্রমাণ হয়, তবে, অনুপস্থিত বিষয় সম্পর্কে যে অনুমানের উদয় হয়, ঐ অনুমানও স্মৃতির দ্বারা অপ্রমাণ হইবে কি? একরূপ আপত্তির উত্তরে জয়ন্তু ভট্ট বলেন যে, স্মৃতির পরে পিতামাতার ন্যায় সন্তকে স্মরণের ভাষা বাহ্যিক পরিণত হইতে দেখিয়াও ভাগ্যচীনের পুত্র-কন্যা পিতা মাতার কন্যাগময়া



মৃত্তিক অনেক সময়ই প্রকার সহিত স্মরণ করিয়া থাকে। এক্ষেত্রে ভস্ম-রাশিতে প'রগত পিতামাতার মূর্তি অসভ্য বস্তু। এইরূপ অসভ্য বস্তু-সম্পর্কেও স্মৃতি জ্ঞানের উদয় হইতে কোন বাধা দেখা যায় না। স্মৃতিকে সম্পূর্ণ বিষয়-নিরপেক্ষভাবেই উৎপন্ন হইতে দেখা যায়। স্মৃত বস্তু থাক, বা না থাক, স্মৃতির তাহাতে কিছু আসে যায় না। স্মরণের প্র'তি বিষয়টি আলো কাবণ নহে, সেই বিষয়ের সংস্কারই মাত্র কারণ। এই দৃষ্টিতেই ভয়স্ব ভট্ট স্মৃতিকে “অর্থ-জ্ঞান নহে” বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। অতীত বা ভাবী বস্তুর অসম্মানকে স্মৃতির দ্বারা সংস্কৃতভাবে বিষয়-নিরপেক্ষ বলা চলে না। কারণ, অসম্মানেব যাহা সাধা (শব্দেতে বহুব্রী অসম্মানে বহুব্রী সাধা, আর, পক্ষত ইয় পক্ষ,) তাহা ভাবীতে হইতে, কি ভাবীতে হইতে, অসম্মানেব যাহা পক্ষ, (অসম্মানেব সাধাধো যেখানে সাধাটি সাধন করা হয়, সেই সাধা ব'হুব্রী আধার পক্ষত প্রকৃতিতে পক্ষ বলে।) তাহা অসম্মানকারী ব্যক্তির সম্পূর্ণ অবস্থাতে উপস্থিত থাকিলে। অসম্মানেব পক্ষটিকে “মন্দী” সাধা দেখা হইয়া থাকে, সাধাটিকে বলে পক্ষের মন্দী, এই সাধা-মন্দীর মন্দীতে বা পক্ষ অসম্মান হইয়া থাকে। নিম্নাধিক বা সাধাশূন্য অসম্মান কখনও হয় না, হইতে পারে না। মন্দীতে হঠাৎ জল-বৃষ্টি দেখিয়া মন্দীর মোহনায় কোনও স্থানে অতীত বৃষ্টির অসম্মান করা যায়। এখানে মন্দী আলোচ্য অসম্মানেব পক্ষ বা মন্দী, অসম্মান-কর্তা হঠাৎ মন্দীর জল বৃষ্টি দেখিয়া মন্দী-জমিত জল প্রবাহের সঞ্চিত মন্দীর সংস্কারবাহ; মন্দীর মোহনায় কোপায়ও বৃষ্টির অসম্মান করিয়া থাকেন। এক্ষেত্রে বৃষ্টি অপ্রত্যক্ষ হইলেও অসম্মানেব মন্দী বা পক্ষ মন্দী দ্বা প্রত্যক্ষই বটে, এবং উহা অসম্মানেব অসম্মান কারণও বটে। পক্ষও মন্দী-রূপে অসম্মানেব বিষয় এবং কারণ হইয়া থাকে। কেননা, মন্দী পক্ষকে বাদ দিয়া উহা অসম্মান করা চলে না। পক্ষ সাধা মন্দীর সাধনই হৈ অসম্মান। এই অবস্থায় অতীত বা ভাবী বিষয় সম্পর্কে যে অসম্মান-জ্ঞানেব উদয় হইয়া থাকে, সেই অসম্মানকে স্মৃতির দ্বারা সম্পূর্ণ বিষয়-নিরপেক্ষ বা অর্থ-জ্ঞান নহে, একরূপ বলা চলে কি? কোনও অর্থ বা দ্বৈত বস্তুর অসম্মান প্রমাণ করবার উদ্দেশ্যে কোন লক্ষ করিলে এই শব্দ হইতে উৎপন্ন জ্ঞানও ভয়স্ব ভট্টের মতে অর্থ-জ্ঞানই বটে। ভয়স্ব এইরূপে অতীত-বিষয়কে অসম্মান, শব্দ জ্ঞান প্রকৃতিতে যে অর্থ-জ্ঞান তাহা সামান্যকণ বৃষ্টি-



তর্কের সাহায্যে উপপাদন করিয়া স্মৃতি এবং অনুমান প্রভৃতির মধ্যে যৌগিক ভেদ প্রদর্শন করিয়াছেন। এবং প্রমাণ জ্ঞানকে যে অজ্ঞাত-বস্তুর বোমক বা অগৃহ্যত-গ্রাহী হইতে হইবে, এইরূপ সিদ্ধান্ত বস্তুন করিয়াছেন।

আলোচিত জগৎপুর সিদ্ধান্ত অনেকাংশে তাঁহার উদ্ভাবিত এবং অভিনব বলিয়া মনে হয়। কারণ, নব্য-স্বায়েব আকর তত্ত্বচিন্তামণি প্রভৃতি আলোচনা করিলে দেখা যায় যে, গণ্যেণ উপাধ্যায়প্রমুখ স্যায়চাণ্যগণ কেতট ভাবী বা অতীত বস্তুর অনুমান, শব্দ জ্ঞান প্রভৃতিক অর্থ জ্ঞান বলিয়া গ্রহণ করেন নাই। একবার প্রত্যক্ষই উচ্চাদের মতে অর্থ বা বিষয়-জ্ঞান, অথবা কোনও প্রকার জ্ঞান বিষয়-জ্ঞান নহে। প্রত্যক্ষের মধ্যেও লৌকিক বা স্থূল প্রত্যক্ষকেই অর্থ জ্ঞান বলা যাউতে পারে। যোগীনিগের আদৃত যোগশক্তি প্রভাবে অতীত ও অনাগত বস্তু সম্পর্কে যে অলৌকিক বা যৌগিক প্রত্যক্ষ-জ্ঞানের উদয় হইয়া থাকে, তাই সকল অলৌকিক প্রত্যক্ষকে বস্তুতঃ অর্থ জ্ঞান বলা চলে না। তত্ত্বচিন্তামণির প্রত্যক্ষ-যেও প্রত্যক্ষ-লক্ষণের বিচার-পক্ষে মথুরানাথ তর্কবাগীশ দেখাইয়াছেন, তাই কাহারও কাহারও মতে লৌকিক এবং অলৌকিক সর্ববিধ প্রত্যক্ষই যে বিষয়-জ্ঞান, ইহা অস্বীকার করা যায় না। কারণ, কেবল অলৌকিক বিষয় লইয়া কোন প্রত্যক্ষ-জ্ঞানেরই উদয় হইতে দেখা যায় না। সকল প্রকার প্রত্যক্ষের মনেই কোন-না কোন লৌকিক বিষয় অন্তর্নিহিত থাকে। ফলে, সকল প্রত্যক্ষই যে বিষয়-জ্ঞান হইবে, তাহা কে না স্বীকার করিব? অলৌকিক প্রত্যক্ষও যেহেতু প্রত্যক্ষ, সুতরাং যেহেতু যে, বিষয়-জ্ঞান যে সকল স্থূল লৌকিক প্রত্যক্ষ লইয়া থাকে, সেই প্রত্যক্ষ জাতীয়ই বটে, তাহা হো কোন মতেই অস্বীকার করা চলে না। এই দৃষ্টিতে বিচার করিলে অলৌকিক প্রত্যক্ষকেও বিষয় জ্ঞান বা বিষয়-জ্ঞান জাতীয় বিধায় প্রমাণ লক্ষণের লক্ষ্য বলিতে আপত্তি কি? গণ্যেণ

১। তদ্বাসনর্থজ্ঞানেন দৃষ্টি প্রাধান্যে ব্যবহৃত।

অনুহীতার্ধ-গম্যত্বাৎ ন প্রমাণ-বিশেষণম।

ভারতমণ্ডলী, ২১ পৃঃ, চৌধুরী সংকলিত সিরিজ,

২। নট্টনঃ সর্বাংশে অলৌকিকপ্রত্যক্ষতঃ বিষয় জ্ঞানতঃ হইতে নির্ভরিত্ব পাঠ্যে তত্ত্বাপাধ্যায়প্রমুখ লৌকিকত্ব বাহকত্ব বস্তু বিষয় জ্ঞানতঃ পুনঃপুনঃ প্রত্যক্ষ বস্তুকি ক্ষতিবিশেষাৎ লৌকিকত্ব-নিয়মতঃ। তত্ত্বচিন্তামণি সত্রিক্ষণে ২২২ পৃঃ ৪৪১ পৃঃ



প্রভাববশতঃ স্মৃতির পরিচয় দিতে চাইলেই “সেই” অংশের উল্লেখ কনিয়াই দিতে হয়। প্রত্যক্ষ জ্ঞানের স্বরূপ-বিচার করিলেও দেখা যায় যে, সেখানেও “এই গরুটি”, “এই ঘোড়াটি” এইরূপে “উদাহরণ” আশ্রয় জায়াই প্রত্যক্ষের পরিচয় দেওয়া হয়। এই “উদাহরণ” আশ্রয়টুকু যথাস্থ প্রত্যক্ষের বিষয় হয় না, কেবল স্মৃতি এবং প্রত্যক্ষের প্রভাব দেখাইবার উদ্দেশ্যেই উহা প্রযুক্ত হইয়া থাকে। এখন এতে প্রশ্নের স্রষ্টব্য এটি যে, স্মৃতির “সেই” অংশটুকু অমুভবের বিষয় হয় না বলিয়া অরণেরও উহা বিষয় হইতে পারে না। কেননা, অমুভব-বিষয়েই অরণ ক’খনকালেও হয় না, হইতে পারে না। অমুভব-জাত সংস্কারকে স্মৃতিকে রূপ দিয়া থাকে। অরণমাত্রই সংস্কারের অধীন। অরণ সংস্কারের সীমা লঙ্ঘন করিয়া “সেই” অংশটুকু গ্রহণ করায়, অরণমাত্রই যে অপ্রমাণ বা ভ্রম হইবে, তাহা সুদীর্ঘ দার্শনিক অন্বেষণ করিতে পারেন কি? তাহাও, “সেই” অংশটুকু দ্বারা স্মৃতির পরিচয় দেওয়ায় বর্তমান-কালীন অরণ অতীত কালীন রূপ (“সেই” রূপ) প্রকাশ পাওয়ায় বিষয়ান্তের স্থায় কালান্ত লক্ষ্যও স্মৃতি যে অপ্রমাণ হইবে, তাহা স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। উল্লিখিত স্মৃতি-বলেই গাঙ্গেশ স্মৃতি জ্ঞান যে প্রমাণ হইতে পারে না, তাহা সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। স্মৃতি অর্থ-জ্ঞান নহে, স্মৃতিবাং তাহা প্রমাণ নহে, এইরূপ জয়সূর মতব, কিংবা গুণীত-গ্রাহী বা জ্ঞাত-পদার্থের বৈশিষ্ট্য হইয়া থাকে বলিয়া স্মৃতি প্রমাণ-জ্ঞানের মধ্যমা লাভ করিতে পারে না, প্রমাকে অগুণীত-গ্রাহী বা অজ্ঞাত-পদার্থের বৈশিষ্ট্য হইতে হইবে, এইরূপ কোন সিদ্ধান্তের কোন মলা আরু বলিয়া গণ্যের মনে করেন না।

অদ্বৈতবেদান্তের প্রমাণ স্বরূপের আলোচনায় আমরা দেখিলাম যে, অদ্বৈতবেদান্তী স্বর্গলোকাকরৌন্দ্রের মত এবং পাতঞ্জল ও সাংখ্যদর্শনের সিদ্ধান্ত “অনলিগত” বা পূর্বের অজ্ঞাত বস্তু-সম্পর্কে যে জ্ঞানোদয় হয়, সেই অগুণীত-গ্রাহী জ্ঞানই প্রমাণ বা সত্যজ্ঞান, গুণীত-গ্রাহী বা পূর্বের জ্ঞাত বস্তু সম্পর্কে উৎপন্ন জ্ঞান প্রমাণ নহে, ইহা অপ্রমাণ। ফলে, স্বর্গলোকাকরৌন্দ্রের কিংবা পাতঞ্জল, সাংখ্যদর্শন প্রভৃতির মতে গুণীত-গ্রাহী স্মৃতি-জ্ঞান “প্রমাণ” হইতে পারে না। এখন প্রশ্ন এই যে, স্মৃতি গুণীত-গ্রাহী বলিয়া যদি প্রমাণ হয়, তবে গুণীত-গ্রাহী (অদ্বৈত বা জ্ঞাতবিশয় উৎপন্ন) প্রমাণ-জ্ঞানই বা প্রমাণ-জ্ঞান বলিয়া গণ্য হয় কিরূপে? পূর্বের জ্ঞান না হইয়াও তা

१. अथर्विः तृतीयः अथर्व-विषयकः काशीप्रकृतः विदितः । अथर्व-विषयकः
विदितः । निवासि, ३३ अंशः ।



বিশেষগণটির এইরূপ ভাবপন্থা বাস্তব ফলে সৃষ্টির বিষয় এবং সংস্কারের বিষয় সর্বাবশ্যে তুলনা হওয়ায় একমাত্র সৃষ্টি জ্ঞানই অপ্রমাণ হইয়া দাঁড়াইল। প্রত্যাহিজ্ঞা-জ্ঞান সংস্কারের যাকি বিষয়, তাকি হইতে অতিবিক্র "ইদম" রূপে সম্মুখস্থ বিষয়েরও প্রকাশক হইয়া থাকে। এইজন্য সংস্কারের বিষয় জ্ঞানের বিষয় হইতে নান হইয়া পড়ে। প্রত্যাহিজ্ঞা-জ্ঞানে জ্ঞানের বিষয় ও সংস্কারের বিষয়ের সৃষ্টি জ্ঞানের স্থায় সর্বাবশ্যে তুল্যতা না থাকায় 'অধিগত' জ্ঞান বলিয়া কেবল সৃষ্টি জ্ঞানকেই ধরা গেল, প্রত্যাহিজ্ঞা-জ্ঞান 'অধিগত' জ্ঞান হইল না, 'অনধিগত' জ্ঞানই হইল এবং প্রমাণ হইল।—
অনুমান জ্ঞান প্রভৃতি বাস্তবজ্ঞান জ্ঞান সংস্কারের ফলে উৎপন্ন হইলেও সংস্কারের বিষয় এবং জ্ঞানের বিষয় সর্বাবশ্যে তুল্য না হওয়ায়, (অনুমান-জ্ঞানের বিষয় সংস্কারের বিষয় হইতে অধিক হওয়ায়) অনুমান প্রভৃতি জ্ঞানও প্রমাণ হইল। (ঐ সকল জ্ঞানে প্রমাণলক্ষণের অব্যাপ্তি হইল না)। বানবৈজ্ঞানিক সভা বস্তু সম্পর্কে অস্বত্ববোধাত্মক যে জ্ঞানোদয় হয়, তাকি অবিজ্ঞা সংস্কারের ফলে উৎপন্ন হইলেও সে-ক্ষেত্রেও সংস্কারের বিষয় এবং জ্ঞানের বিষয় তুল্য নাহ, জ্ঞানের বিষয় সংস্কারের বিষয় হইতে অধিক। এইজন্য বানবৈজ্ঞানিক ঘটনিক জ্ঞান অস্বত্ববোধাত্মক মতে প্রমাণ হইবে।

বস্তুতাকাকরান্দেয়ন আলোচিত "অনধিগত-বাস্তবত্ববিষয়ক জ্ঞান" প্রমাণম, এইরূপ প্রমাণলক্ষণে 'জ্ঞান' পদটি কোন সওয়া হইল, তেজ যদি পরীক্ষা করা যায়, তাহা দেখা যায় যে, "জ্ঞান" পদটি লক্ষণে না দিলে চক্ষুপ্রমুখ ইন্দ্রিয়গত, এবং পূর্বে দৃষ্ট সভা বস্তুত সংস্কার প্রভৃতিও অনধিগত এবং অবাস্তব অর্থ বা বস্তুকে বিষয় করে বলিয়া ঐ সকল স্থলে প্রমাণলক্ষণের অতিব্যাপ্তি অপরিহার্য হইয়া দাঁড়ায়। লক্ষণস্থ জ্ঞানকে ভাববাচ্য লুটি বা অন্যটে প্রত্যয় করায় "জ্ঞান" বলিতে একানে একমাত্র জ্ঞান বা জ্ঞাপ্রকট বুঝাইবে, চক্ষুপ্রমুখ পদ্বি জ্ঞানের সামন্যকে বুঝাইবে না এবং টেজ প্রমাণ হইবে না। লক্ষণোক্ত "অর্থ" পদটি জ্ঞান বিষয়ক অরূপ বুঝাইবার উদ্দেশ্যে প্রযুক্ত হইয়াছে, "বিষয়" পদটির দ্বারা জ্ঞান ও অর্থের তুল্যরূপতা সৃষ্টি হইয়া থাকে ফলে, অনীক অকালকৃত্রিম প্রভৃতি অসংপদার্থের সতি।

১। একদাভিতিক্রমটোনিবন্ধপ্রণয়ন : সংস্কারজন্যবর্ণিত হইল প্রমাণবিষয়ক ব্যাখ্যা। শিখামনি, ৩০ পৃষ্ঠা,



সত্য জ্ঞানের তুলনায় না থাকায় এই সকল আকাশকুসুম প্রভৃতি অসত্য বস্তু যে প্রমা জ্ঞানের বিষয় হইতে পারে না, তাহাই স্পষ্টতঃ বুঝাইয়া দেওয়া হইল।

অদ্বৈতবেদান্তের অস্বতন্ত্র প্রমাণবিদ আচার্য্য রামাধর্য্য পণ্ডিত তাঁহার রচিত বেদান্তকৌমুদীতে প্রমা-জ্ঞানের যে লক্ষণ ও স্বরূপ বিচার করিয়াছেন, তাহাতে দেখা যায় যে, রামাধর্য্য জ্ঞান-চিন্তার প্রভাব প্রভাবিত করিয়া পড়িয়াছেন, এবং ধারাবাহিক জ্ঞানে। অর্থাৎ একট বস্তুর ধারাবাহিক পড়াশুনা। প্রমা লক্ষণের অব্যাপ্তির আশঙ্কা করিয়াই রামাধর্য্য অনধিগত, বা পূর্বের অজ্ঞাত জ্ঞানকে প্রমা বলিয়া স্বীকার করেন নাই—অজ্ঞাত-জ্ঞাপন প্রমাণমিত্ত তদসারম্। বেদান্তকৌমুদী, পৃষ্ঠা ১৮ পৃঃ, রামাধর্য্যের মতে যথার্থ অমুভবট প্রমা—যথার্থ্যভবঃ প্রমা। যেখানে যে বস্তু প্রকৃষ্ট আছে, সেখানে সেই বস্তুর বাসট যথার্থ অমুভব এবং ঐরূপ অমুভবট প্রমা বা সত্য জ্ঞান। (যদ্যত্রাপ্তিঃ ইদং তসামুভবঃ প্রমা—এব-চিন্তামণি, প্রতাপখণ্ড, ৪০১ পৃঃ) অদ্বৈতবেদান্তের দৃষ্টিতে বিচার করিলে দেখা যাইবে যে অদ্বৈতবেদান্তী কোন মতে ঐরূপ প্রমার লক্ষণ নিকপণ করিতে পারেন না। কেননা, অদ্বৈতবেদান্তের মতে কিছুক-পাও যেখানে বস্তুটির ভিন্ন ভিন্ন, সেখানেও অবিজ্ঞা-পতাবের অনিচ্ছনীয় অভিন্ন বস্তুতেই উৎপত্তি হইয়া থাকে। ফল, অদ্বৈতবেদান্তের সিদ্ধান্তে যাত্রা ভিন্ন, সে-ক্ষেত্রেও যে বস্তু আছে, সেট বস্তুতেই বোধ হইয়া থাকে বলিয়া রামাধর্য্যের দৃষ্টিতে তাহাও প্রমাটি হইয়া পড়ায়। এটুকুতে ধর্ম্মব্যাখ্যারীশ্র প্রমার স্বরূপ নিকপণ করিতে গিয়া প্রমাকে বিষয়ের দিক হইতে বিচার না করিয়া জ্ঞান ও জ্ঞাতার দিক হইতে বিচার করিয়াছেন। রামাধর্য্যের জ্ঞান ক্ষেত্র বিষয়ের যথার্থতা এবং জ্ঞান ও জ্ঞেয়ব সাক্ষ্যপের (Correspondence) প্রতি অভাসিক মনোযোগ না দিয়া ধর্ম্মব্যাখ্যারীশ্র পূর্বের অনবগতি ও বাস্তবতাকে প্রমা-জ্ঞানের লক্ষণ বলিয়া প্রমার নিকপণে জ্ঞাতার প্রামাণ্যট বজায় রাখিয়াছেন। কেননা, পূর্বের অনবগতি, বাস্তব প্রভৃতিব জ্ঞাতার নিকটই ফুটন হইয়া থাকে। যে জ্ঞানের বিষয় বহিত হইবে অর্থাৎ যে-সকল বিষয় আমাদের ব্যাবহারিক জীবনে কাহারও হইবে না, উহাই মিথ্যা বলিয়া জানিবে। শুদ্ধি-রহিত অসিদ্ধাবশতঃ অভিন্ন বস্তুত্বের উৎপত্তি হইলেও ঐ বস্তুত্ব ব্যাবহারিক সত্য বস্তুত্বের জ্ঞান অলঙ্কার



নিষ্কাশনের পক্ষে উপযোগী হইবে না। তুষ্টি-বজ্রতর বাবস্তাবিক জীবনে কোন উপযোগিতা নাই, সুতরাং তুষ্টি-বজ্রতর বাবস্তাবিক বা মিথ্যা বলিয়াই ধরিয়া লইতে চাইবে।

প্রমাণ বা বস্তুার্থ জ্ঞানের স্বরূপ কি, তাহা আলোচনা করা গেল। প্রমাণ যাচা করণ, তাহাই প্রমাণ, প্রমাণ করণ প্রমাণম্, বেদান্ত-পরিভাষা, ১৬ পৃঃ, প্রমাণ করণ বলিলে আমরা এখানে

প্রমাণের স্বরূপ-

নিরূপণ

কি বুঝিব তাহার বিচার করা যাউক্কেচে মতর্ষি পাণিনির

সূত্র দেখা যায় যে, কারণগুলির মধ্যে যে কারণটিকে সাধকতম, বা সর্বা শ্রেষ্ঠ কারণ ব লয়া বুঝা যায়, তাহাকেই 'করণ' বলা হইয়া থাকে—সাধকতমঃ করণম্।

পঃ সূঃ। প্রসিদ্ধ কোষ-লচয়িতা অমরসিংহের মতেও, করণ সাধকতমম্,—যে কারণটি সাধকতম বা মুখ্য কারণ তাহাই 'করণ' বলিয়া জানিবে। এইরূপে

করণ শব্দের অর্থ বিচার করায় পাওয়া গেল যে, প্রমাণ কারণম্ বলাই প্রমাণ বলা চলিবে না। প্রমাণ, প্রমেয় প্রভৃতি প্রমাণ কারণ বাদে, কিন্তু উচ্চ

শ্রেষ্ঠ কারণ বা করণ নহে, সুতরাং প্রমাণও নহে। কারণের এই শ্রেষ্ঠত্ব কি দ্বারা বুঝা যাউবে? কারণগুলির মধ্যে কোনটিকে সাধকতম বলিবে? এই

প্রশ্নের উত্তর বলা যায় যে, যেই কারণ "বাণপার" (functional) পদেই

কাহার উপর হইতে দেখা যায়, কারণের মধ্য উচ্চত শ্রেষ্ঠ কারণ বা "করণ" আখ্যা লাভ করে।

আমার চক্ষু আছে, টেবিলের উপর বস্তুখানিও আছে, কিন্তু যে-পক্ষাৎ আমার চক্ষু-বিস্ত্রিয়ের সঞ্চিত বস্তুখানির সংযোগ

না ঘটিব, সেই পক্ষাৎ বস্তুখানি আমি দেখিতে পাইব না। চক্ষু-বিস্ত্রিয়ের সঞ্চিত বস্তুখানির সংযোগ হইলেই বস্তুখানি আমার চক্ষু-গোচর হইবে।

এ-ক্ষণে চক্ষু-বিস্ত্রিয়ের বস্তুখানির সঞ্চিত সংযোগই চক্ষু-বিস্ত্রিয়ের "বাণপার" বা কার্য।

বাণপার কাতাকে বলে? করণবস্তুটি কাহার সম্পাদন করিলেই তাহা এই কাহার সিদ্ধির অঙ্গুলি অপর, তাহা একই কাহারক

অপেক্ষা করে, সেই মধ্যস্থতা কার্যটির নামই "বাণপার" বস্তুখানির প্রত্যক্ষের অঙ্গুলি বস্তুখানির সঞ্চিত চক্ষু-বিস্ত্রিয়ের সংযোগ, তাহাই

এ-ক্ষণে "বাণপার"। চক্ষু-বিস্ত্রিয় এই বাণপারকে জ্ঞান করিয়া সাধকতমতম প্রত্যক্ষের জনক হওয়ায় চক্ষু-বিস্ত্রিয়কেই প্রত্যক্ষ জনক কারণের মধ্য শ্রেষ্ঠ কারণ, সাধকতম বা করণ বলিয়া নির্দিষ্ট করা হয়। এবং "চক্ষু-বিস্ত্রিয়" চক্ষু শব্দের পর করণ ব বাক্যে



বিভক্তিরও প্রয়োগ করা হয়, “চক্ষুর দ্বারায় দেখিতেছি” এইরূপ ব্যবহারও চলে। উদাহৃত করণ-সম্পর্কে নব্য কায়ের সিদ্ধান্ত। নব্য নৈয়ায়িকগণের মতে যাত্রা স্বয়ং ব্যাপারশালী তাহাই করণ, ব্যাপার-তীন পদার্থ এইমতে করণ হইতে পারে না। চক্ষুর দৃশ্য বস্তুর সহিত সংযোগরূপ ব্যাপার প্রত্যক্ষের সর্ব প্রথম (চরম) কারণ হইলেও ঐ ব্যাপার স্বয়ং ব্যাপারতীন বিধায় চক্ষুর সংযোগকে করণ বা সাধকত্ব বলিয়া গ্রহণ করা চলে না, সংযোগকে দ্বার করিয়া চক্ষুঃ প্রভৃতিকেই “করণ” বলা হইয়া থাকে। বেদান্তপরিভাষার টীকাকার নামককাক্সানির মতও এ বিষয়ে আলোচিত নব্য কায় মতের অনুরূপ। তিনি বলেন যে, যাত্রা ব্যাপারশূন্য এবং অসামান্য কাৰণ, তাহাই করণ বলিয়া জানিবে—অসামান্যকাৰণেই সহিত ব্যাপারবহুঃ করণতম, শিখামণি টীকা, ১৬ পৃষ্ঠা, জ্ঞানমাত্রই মনের ব্যাপারবহুঃ ফল। মনঃ ক্রিয়াশীল না হইলে কখনও কোন জ্ঞানই উৎপন্ন হইতে পারে না। মনঃ জ্ঞানমাত্রের প্রতিই সামান্য কাৰণ, অসামান্য কাৰণ নহে, সুতরাং মনঃ কোন জ্ঞানেরই করণ নহে, অকৃত্বের কারণমাত্র। উল্লিখিত সংযোগ প্রভৃতি কাৰ্য বা ব্যাপার প্রত্যক্ষাদির অসামান্য কাৰণ হইলেও ঐ ব্যাপার ব্যাপারশূন্য বলিয়া ঐ উল্লিখিত-সংযোগরূপ ব্যাপারও প্রত্যক্ষের করণ হইবে না। ঐ ব্যাপারকে আশ্রয় করিয়া উল্লিখিত প্রভৃতি করণ হইবে। বাৎস্তায়ন, উল্লেখ্যকর প্রভৃতি প্রাচীন কায়চিত্তায়াগণ বলেন যে, দৃশ্য বস্তুর সহিত চক্ষুর সংযোগ ঘটিবামাত্রই প্রত্যক্ষ-জ্ঞানোদয় হইতে দেখা যায় কাঠের সহিত কুঠারের সংযোগ না হইলে কুঠার কোন মতেই কাঠ ছেদন করিতে পারে না, কুঠারের সহিত কাঠের সংযোগ ঘটিলেই কাঠের ছেদন ক্রিয়া নিষ্পন্ন হইয়া থাকে। এই অবস্থায় সংযোগ প্রভৃতি ব্যাপারকেই চরম কারণ বা করণ বলা অধিকতর যুক্তিসঙ্গত। ঐ মুখ্য করণ বা ব্যাপারকে দ্বার করিয়া যে সকল চক্ষুরিন্দ্রিয় প্রভৃতি প্রত্যক্ষ জ্ঞানের সাক্ষাৎজনক হইয়া থাকে, তাহাও প্রাচীন নৈয়ায়িক-গণের মতে করণত্ব হইবে। নতুবা, বৈদ্যদের মতে “চক্ষুশা পশ্চাতি” প্রভৃতি স্থলে চক্ষুঃ শব্দের পর করণ-কারণ হইয়া বিভক্তির প্রয়োগ করা সম্ভব হয় কিরূপে? চক্ষুবাদি উল্লিখিত এবং ঐ উল্লিখিত ব্যাপার উল্লিখিত-সংযোগ প্রভৃতি, এই দুইই এই মতে প্রত্যক্ষাদির করণ; তবে, চক্ষুরিন্দ্রিয় প্রভৃতি উল্লিখিত চরম কারণ নহে বলিয়া উক্ত অপেক্ষাকৃত গোণ করণ। প্রত্যক্ষের চরম কারণ উল্লিখিত-সংযোগ প্রভৃতিই মুখ্য করণ। ফলকথা,



প্রাচীনগণের মতে যাত্রার অব্যবহিত পরেই কার্য অবশ্যস্বারী, তাহাটো মুখ্য করণ চক্ষুর সংযোগের পরক্ষণেই প্রত্যক্ষ অবশ্যস্বারী বলিয়া চক্ষুর সংযোগরূপ প্রত্যক্ষের ব্যাপারেই মুখ্য করণ, আর, সংযোগকে ছাড় করিয়া প্রত্যক্ষ জন্মায় বলিয়া চক্ষু হয় অপ্রধান করণ। নৌক দার্শনিকগণও আলোচ্য চরম কারণ ব্যাপারকেই করণ এবং সাধকতম বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। প্রাচীন নৈমিত্তিকগণের চক্ষুনিষ্ক্রিয় প্রভৃতি অপ্রধান করণই নব্য-মতে প্রধান করণ বা "সাধকতম" আখ্যা লাভ করিয়াছে, বৈষ্য করণগণও প্রাচীন নৈমিত্তিকের অপ্রধান করণকেই সাধকতম বলিয়া গ্রহণ করিয়া করণ-কারণকে তৃতীয়া বিভক্তির প্রয়োগ করিয়াছেন। বৈষ্যকরণের মতে ইচ্ছাও দেখা যায় যে, করণ-কল্পনা বক্রার হস্তধীন। বক্রা ইচ্ছা করিলে কঠা, কণ্ডা, অধিকরণ প্রভৃতি যে কোন কঠকেই করণ বা "সাধকতম" বলিয়া গ্রহণ করিতে পারেন, এবং করণে তৃতীয়ার প্রয়োগও করিতে পারেন। ফলে, বৈষ্যকরণও করণের গোণ-মুখ্য-লেন্দ দীকার করেন, ইচ্ছা না মানিয়া পারা যায় না। বস্তুতঃ কারণবর্গের মধ্যে কোন একটি কারণকেই অসাধারণ কারণ বা সাধকতম বলা চলে না। অবস্থা বিশেষে কণ্ডা, কঠা প্রভৃতি ভিন্ন ভিন্ন কারণও অপরাপর কারণের তুলনায় প্রধান এবং অসাধারণ হইয়া দাড়ায়। দৃষ্টান্ত-রূপে মহানৈমিত্তিক জয়ন্ত তট্ট স্থায়মজরাতে বলিয়াছেন যে, মনে কর অমানিশার সূচি-ভক্ত অন্ধকারে চারিদিক ঘিরিয়া আছে, আকাশে মেঘের উপর মেঘ জন্মিয়াছে, বিজলা চমকিতেছে, মুখমধারে অবিজ্ঞান সৃষ্টি-পাত হইতেছে, প্রকৃতির একপ তথ্যোগপূর্ব বন্ধনীতে কোনও পথিক এ-তর্গম পথ অতিক্রম করিয়া চলিয়াছে চারিদিকের গভীর অন্ধকার তাঁহার দৃষ্টি-পথ লোধ করিয়া রাখিয়াছে একপ অবস্থায় বিজ্ঞান পথিক যদি বিজলার আলোকে তাঁহার সম্মুখ পথেব মধ্যে কোন মতিলাকে দেখিতে পায়, তখন পথিকের ঐ তমণী মর্শনে তুমি কোন কারণটিকে প্রধান বলিয়া মনে করিবে? বিজ্ঞানতত্ত্ব আলোককে, পথিকের চক্ষু দুইটিকে, না ঐ দৃশ্যমান মতিলটিকে? তুমি হয় না বলিবে যে, চারিদিকের জমাট অন্ধকারের গাঢ় আবরণের মধ্যে বিজ্ঞানতত্ত্ব আলোক দেখা না সৃষ্টিতে কোনমতেই মতিলটিকে প্রত্যক্ষ করা সম্ভবপর হইত না, সুতরাং বিজ্ঞানতত্ত্ব আলোককেই মতিলটিকে দর্শন করার পক্ষে অসাধারণ কারণ বা করণ হইবে, একপ ক্ষেত্রে আমি বলিব যে, বিজ্ঞানতত্ত্ব বাকুক, পথিক





জয়হু ভট্ট ঠাহার রচিত শ্রায়মঞ্জরী নামক গ্রন্থে এই দৃষ্টিভঙ্গিই প্রমাণের স্বরূপ আলোচনা করিয়াছেন। ঠাহার মতে ‘ভূমি এবং সংশয়-ভিন্ন যে জ্ঞান, ইহা জ্ঞানের যুগ্ম সাধন চক্ষুরিন্দ্রিয় প্রভৃতি ছড়বস্ত্র এবং জ্ঞান এই উভয় প্রকার পদার্থ-সম্মিলিত যে কারণ-সমষ্টি তাহাতে প্রমাণ। “বোধোবোধবোধাবা সামগ্রী প্রমাণম।”^১ প্রমাণ বা প্রমা-জ্ঞানের যাহা কারণ তাহা জয়হুর মতে জ্ঞান এবং জ্ঞান ভিন্ন (ছড়বস্ত্র), এই উভয় প্রকার পদার্থের সমবায়ে গঠিত। কেবল জ্ঞানও প্রমাণ নহে, কেবল ইন্দ্রিয় প্রভৃতি ছড়বস্ত্র ও প্রমাণ পদব্যাচ্য নহে, উক্ত উভয় প্রকার বস্তুকে লইয়া গঠিত যে প্রমা বা যপার্থ জ্ঞানের কারণ-সমষ্টি, সেই সমষ্টিতে প্রমাণ বা প্রমা-জ্ঞানের সাধন বলিয়া জানিলে জয়হুর মতে এক রকমের বস্তু লইয়া প্রমাণের ব্যবহার হইবে না এবং প্রমার কারণ সমূহের মধ্যে কোন একটিকেও প্রমাণ বলা চলিবে না। কারণ বস্তুর সমষ্টিকে লইয়া প্রমাণের ব্যবহার করিতে হইবে। এই কারণ-সমষ্টিকে জয়হু বলিয়াছেন ‘কারণ সামগ্রী’। সামগ্রী শব্দে এখানে মিলিত কারকগুলিকে বুঝায়। কারণ-সামগ্রী উপস্থিত থাকিলে কার্যোৎপাদি অবগতাবা বলিয়া জয়হু কারণ-সমষ্টিকেই যুগ্ম “কারণ” বলিয়া গ্রহণ করিয়াছেন। সমষ্টির অন্তর্গত কারণগুলি তাহাদের স্বীয় স্বীয় ব্যাপার সম্পাদন করতঃ কার্যের জন্মক হয় বলিয়া তাহাও জয়হুর মতে কারণটে বটে, তবে উহা সমষ্টির মত যুগ্ম কারণ নহে, অপেক্ষাকৃত গোণ কারণ, সামগ্রী নাম সমুদিতানি কারকানি, শ্রায়মঞ্জরী, ১৩ পৃঃ, জয়হুজ্ঞান এই কারণ-সমষ্টি বিশ্লেষণ করিলে দেখা যায় যে, এই সমষ্টির মধ্যে জ্ঞানও আছে, জ্ঞান-ভিন্ন চক্ষুরিন্দ্রিয় প্রভৃতি ছড় বস্ত্রও আছে। পক্ষান্তে ধূম দেখিয়া বহুতর অনুমান করা গেল, এই অনুমান-জ্ঞানের কারণ-সমষ্টি মিটার করিলে দেখা যাইবে যে, এখানে ধূম ও বহুতর বায়ু জ্ঞান সেমন অনুমানের কারণ হইবে, সঠিকপ পক্ষান্তে, ধূম প্রভৃতিও অনুমানের কারণ-সমষ্টির মধ্যে আসিয়া পড়িবে। ফলে, অনুমানের কারণ সমষ্টি (ব্যাপি) জ্ঞান এবং জ্ঞান ভিন্ন (পক্ষান্তে, ধূম প্রভৃতি), এই উভয় প্রকার পদার্থ সম্মিলিত হইয়া দাঁড়াইবে। এইরূপ উপমান জ্ঞানে সামগ্রী-জ্ঞান, শব্দ জ্ঞানে

১. অপ্রতিষ্ঠিত নিগমসন্ধিভূতমর্থোপলব্ধিঃ

বিন্দুহী বোধোবোধবোধাবা সামগ্রী প্রমাণম



পদ ও পদার্থের শক্তি-জ্ঞান প্রভৃতি যেমন কারণ হইবে, সেইরূপ উপমেয় বা জ্ঞেয় বস্তু প্রভৃতিও কারণ পদার্থে পড়িবে, এবং এই সকল কারণসমষ্টিও যে জ্ঞান এবং জ্ঞান চিহ্ন, এই উভয় শ্রেণীর বস্তু-দ্বারাষ্ট গঠিত হইবে, তাহাতে সন্দেহ কি ?

জয়ন্ত ভট্টের উল্লিখিত সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে আপত্তি এই যে, অকুমান, উপমান প্রভৃতির স্থূল আয়োচ্য বীজিতে উহাদের কারণ-সমষ্টি যে জ্ঞান এবং জড়, এই উভয় প্রকার বস্তু-দ্বারাষ্ট গঠিত, তাহা বরং বুঝা গেল ; কিন্তু প্রত্যক্ষের কারণ সামগ্রীকে তো কোনমতেই জ্ঞান ও জড়, এই উভয় প্রকার বস্তুর দ্বারাষ্ট গঠিত বলা চলে না। আমি যখন আমার টেবিলের উপরেই বর্তমানিক দর্শি, সংস্কার ইষ্টো আমি, আমার মনঃ, ইন্দ্রিয়, মনঃ-সংযোগ, দর্শ পুস্তকের মণ্ডিত চকুরিম্বুয়ের সংযোগ, পুস্তক, পুস্তকাধার, আলোক, দর্শ, কাল প্রভৃতি সমস্ত কারণগুলি সমবেতভাবে আমার পুস্তক-প্রত্যক্ষের জনক হয় সত্য, কিন্তু এই কারণগুলির কোনটিই তো “বোধধর্ম” বা “জ্ঞানরূপ” কারণ নহে, সকল কারণই “অবোধধর্ম” বা “জড়ধর্ম”। এখানে জয়ন্ত ভট্টের উল্লিখিত “বোধধর্মবোধধর্ম” সামগ্রী প্রমাণ্য, অর্থাৎ জ্ঞান ও জড় এই উভয় প্রকার বস্তু-ঘটিত কারণ সামগ্রী বা “মিলিত” কারণসমষ্টি পদার্থ, একেই প্রত্যক্ষের লক্ষণের সঙ্গতি হইবে বিক্রমে ? নবা নৈয়ায়িকগণের প্রত্যক্ষের স্বরূপ-আলোচনায় দেখা যায় যে, যে জ্ঞানের মূল আর কোনরূপ জ্ঞান কারণরূপে বর্তমান থাকে না, তাহাতে তাহাও যে মাত্র প্রত্যক্ষ জ্ঞান—জ্ঞানাকরণক জ্ঞান প্রত্যক্ষ, ইচ্ছা নবা ক্রিয়-মাত্র প্রত্যক্ষের সাধারণ লক্ষণ স্থূল বস্তু-প্রত্যক্ষ কোনরূপ জ্ঞান কারণ হয় না, ইন্দ্রিয়ই হয় কখন, এবং ইন্দ্রিয়-সংযোগ এই কারণের বাপার বা সমাবদৌ কার্য ফলে, দেখা যাউনত্রে যে, জয়ন্ত ভট্টের দর্শি পদার্থের লক্ষণটি স্থূল বস্তুর প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে অচল হইয়া পড়িতেছে। ইহার উত্তরে বলা যায় যে, স্থূল বস্তুর প্রত্যক্ষের কারণগুলি যদি হইত ভাবে পদার্থ বলা যায়, তাহা দেখা যায় যে, স্থূল বস্তুর প্রত্যক্ষের মূলেও যে কোন ন-কোন পদার্থের জ্ঞান কারণরূপে বিদ্যমান থাকে, তাহা নবা নৈয়ায়িকগণও স্বীকার না করিয়া পাবেন না। প্রমাণের সাহায্যে যথার্থ জ্ঞানোদয়ত ফল বুদ্ধিমান ব্যক্তি সংসার যাত্রা ইচ্ছার কল্যাণকর মনে করে, তাহা সে গ্রহণ করে, যাত্রা অনিষ্টকর বুঝে, তাহা পরিত্যাগ করে,



যাঙ্গ নিপ্রয়োজন, তাহা উপেক্ষা করিয়া চলিয়া যায়। মানুষের জীবনের যাত্রা-পথে কতকগুলিকে গ্রহণ করিবার বুদ্ধি, কতকগুলিকে ত্যাগ করিবার বুদ্ধি এবং কতকগুলিকে উপেক্ষা করিবার বুদ্ধি, তাহার বাক্সিগত প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতার ফল। ঐকশ প্রত্যক্ষ-অভিজ্ঞতার মূলে রহিয়াছে, অস্ত্রভকে পরিহার এবং কল্যাণকরকে গ্রহণ করিবার দীপ্ত চোতনা। এই চোতনা-দ্বারা অমুপ্রাণিত হইয়াই জীবন-যুদ্ধে জয়েচ্ছু মানব জাগতিক বস্তু সম্পর্কে প্রত্যক্ষ জ্ঞান সক্ষয়ে যত্নবীল হইয়া থাকে। সুতরাং কোন-না-কোন রূপ জ্ঞান যে প্রত্যক্ষ জ্ঞানেরও অচ্ছতম কারণ হয়, তাহা অস্বীকার করা চলে না। তারপর, দুল বস্তুর প্রত্যক্ষ এক শ্রেণীর বিশেষ প্রত্যক্ষ, ইহাকে বলে সনিকল্প প্রত্যক্ষ। এষ্ট সনিকল্প প্রত্যক্ষটি বিশেষ্য, বিশেষণ এবং বিশেষ্য ও বিশেষণের সম্বন্ধ প্রভৃতিতে লইয়া উদ্ভিত হইয়া থাকে। এষ্টরূপ বোধের পূর্ণ স্তরে উদ্ভিদের সঠিত বিষয়ের প্রথম সম্বন্ধ হইবামাত্র বিশেষ্য, বিশেষণ প্রভৃতির স্বরূপকে লইয়া বিশিষ্ট যে জ্ঞানোদয় হয়, তাহাকে হটল নিক্সিকল্প জ্ঞান (Non-relational knowledge)। এষ্টরূপ জ্ঞানে বিশেষ্য, বিশেষণ প্রভৃতি কোনরূপ সম্বন্ধ-বোধের কারণ হয় না। এষ্ট জাতীয় নিক্সিকল্পক বোধ যে সনিকল্পক বোধের কারণ, তাহা স্তম্বীমানেটে স্বীকার করিবেন। ফলে, পাতোক সনিকল্পক প্রত্যাকের মূলেই যে নিক্সিকল্প জ্ঞান কারণরূপে বর্তমান আছে, তাহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। আলোচিত নিক্সিকল্প জ্ঞান বিশিষ্ট জ্ঞান নহে, ঐ শ্রেণীর জ্ঞান প্রমাণ নহে, অপ্রমাণ নহে, নপ্রমা, নাপি অমঃ সানিক্সিকল্পকন ভাষাপরিচ্ছদ, ১৩৫ কারিকা, উক্ত নিক্সিকল্পক জ্ঞান নৈমায়িকের মতে স্বকী স্ত্রয়, উহা প্রত্যক্ষ প্রাপ্ত নহে। এইক্ষণে ঐরূপ স্বকী স্ত্রয় নিক্সিকল্পক জ্ঞানের মূল অচ্ছ কোন জ্ঞান কারণরূপে বিজ্ঞমান আছে কি না, এ প্রশ্ন আসে না। নৈমায়িক শিবাদিত্তা তাঁতার সম্প্রদায়ী গদ্যে নিক্সিকল্পক জ্ঞানকে প্রমা-জ্ঞান বলিয়াই মিজাহু করিয়াছেন। শিবাদিত্তার মতামুসারে নিক্সিকল্পক জ্ঞানকে প্রমা জ্ঞান বলিয়া মানিয়া লইলে ঐ নিক্সিকল্প জ্ঞানে কয়ত্ব হট্টোক্ত প্রমা লক্ষণের সঙ্গতি হয় কিরূপে, তাহাও দেখা আবশ্যক। তারপর, ঐ নিক্সিকল্পক প্রমা জ্ঞানের কারণ বা প্রমাণ কি? স্টেই প্রমাণও জ্ঞান এবং জড় (জ্ঞান ভিন্ন)। এই উভয় প্রকার বস্তুঘটিত কিনা? এষ্ট সব



সমস্যাও জয়ন্ত ভট্টের মতে অবশ্য বিচার্য। সে ক্ষেত্রে বলিতে পারা যায় যে, জ্ঞান-মতে যাহা কিছু লক্ষ্য বস্তু, তাহার সমস্তের মূলেই রহিয়াছে সর্বত্র পরমেশ্বরের নিত্য প্রত্যক্ষ জ্ঞান। এই দৃষ্টিতে বিচার করিলে নির্বিকল্পক জ্ঞানও বখন লক্ষ্য, তখন তাহার মূলেও যে ইশ্বরের প্রত্যক্ষ আছে, ইহা মানিতেই হইবে। ফলে, নির্বিকল্পক প্রমা-জ্ঞানের কারণ সমষ্টি বা প্রমাণের মধ্যেও জ্ঞান আসিয়া পড়িবে, অর্থাৎ নির্বিকল্পক প্রমার কারণ সমষ্টিও জ্ঞান এবং লক্ষ্য (বোধ্যবোধ্যত্ব) এই উভয় প্রকার বস্তু দ্বারা গঠিত হইয়াছে, বুঝিতে হইবে।

উল্লিখিত সামগ্রীর প্রমাণত্ব-বাদ জয়ন্তের আবিষ্কৃত নহে। মীমাংসক শ্রীমামণি কুমারিল ভট্ট ইহার শ্লোকবাস্তবিকগ্রে সামগ্রীর প্রমাণত্ব-বাদ আলোচনা করিয়াছেন। শ্লোকবাস্তবিকের প্রত্যক্ষ-মূত্রে কুমারিল ভট্ট বলিয়াছেন যে, ইন্দ্রিয়, ইন্দ্রিয়ের সঞ্চিত লক্ষ্য বিষয়ের সম্বন্ধ, মনের সঞ্চিত ইন্দ্রিয়ের যোগ, এবং আত্মা সঞ্চিত মনের যোগ, ইহারা প্রত্যেকে স্বতন্ত্রভাবে, কিংবা সকলেই একযোগে প্রমাণ বলিয়া গণ্য হইতে পারে।^১ শ্লোকবাস্তবিকের আলোচনার মূত্র পরিয়াই মধ্যনৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্ট প্রাচীন এবং নব্য-নৈয়ায়িকগণের সেবিত পথ পরিভ্রমণ করিয়া সামগ্রীর প্রমাণত্ব-বাদ নানাবিধ যুক্তিমূলে ইহার জায়মঞ্চরোধে সমর্থন করিয়াছেন; এবং অষ্টম দার্শনিকগণের মতবাদ খণ্ডন করিয়া সামগ্রীর প্রমাণত্ব-বাদই যে সম্বন্ধি যুক্তিসত্ত, ইহা উপপাদন করিয়াছেন জয়ন্তের উক্তির সানন্দ্য এই যে, যাহা উপস্থিত থাকিলে প্রমা বা যথার্থ-জ্ঞানের উৎপত্তি অসম্ভাব্য, তাহাকেই প্রমার কারণ বা সাধকতম বলিতে হইবে। প্রমার সমস্ত কারণগুলি মিলিতভাবে উপস্থিত হইলেই প্রমা বা যথার্থ-জ্ঞানের উৎপত্তি অবশ্যস্বাবী হইয়া থাকে। কারণগুলির মধ্যে কোন একটি কারণ অরূপস্থিত থাকিলেই কার্যোৎপত্তি হয় না। এই চাবন্ধায় কোন একটি কারণকে সাধকতম না বলিয়া কারণ-সমষ্টিকে প্রমার কারণ বা প্রমাণ বলিতে যুক্তিবৃত্ত নহে কি?^২

১। যথেষ্ট্রয়ঃ প্রমাণংস্যাৎ তদাবার্থে সঙ্কতিঃ।

মনসোবৈশ্বকর্মাণ্যং আত্মন সর্গে এতৎ ॥ শ্লোকবাস্তবিক প্রামাণ্যমুত্রে, ৩০ শ্লোক,

২। যতএব সাধকতমং কারণং কারণসংহতং প্রমাণমতঃ। ততএব সামগ্র্যঃ

প্রমাণম্। বুদ্ধম্। তদ্ব্যক্তিরেকেন কারণাবৃত্তে কচিদপি তমবর্ণসংলক্ষণমুপপত্তেঃ।
জ্ঞানকারণকসমিহানে কার্যঃ স্তম্যানমন্যতৎসংলগ্নমেত নিষেদমানঃ কটেন অতিশয়ঃ
প্রযোজ্যঃ। জায়ন্তভট্টী, ১০ পৃষ্ঠা, চোখাঙ্গ সংস্কৃত সিদ্ধি,



জয়হোক্ত সামগ্রীর প্রমাণতা-বাদ জৈন দার্শনিকগণ স্বীকার করেন না। তাঁহারা বলেন যে, প্রমাণমাত্রই অজ্ঞান-বিরোধী, সুতরাং প্রমাণ জ্ঞান-পদার্থই বটে, জ্ঞানটির আর কিছু নহে। কেননা, জ্ঞানই অজ্ঞানের বিরোধী হইয়া থাকে। কারণের সমষ্টি বা সামগ্রী যখন জ্ঞান নহে, তখন তাহা সাক্ষাৎ-সম্পক্ষে অজ্ঞানের বিরোধীও নহে, অতএব প্রমাণও নহে। জৈন পণ্ডিতগণের মতে সবিকল্পক স্বার্থ-জ্ঞানই প্রমাণ। নিষিকল্পক জ্ঞান নিরাকার বলিয়া তাহা প্রমাণ নহে। প্রাচীন জৈন দার্শনিক সিদ্ধসেন দ্বিবাচক তাঁহাদের জ্ঞানাবতার গ্রন্থে এইরূপে জ্ঞান প্রামাণ্যবাদ স্থাপন করিয়াছেন। পরবর্তী-কালে প্রভাচন্দ্র উৎকৃত প্রমেয়কমল-মার্গও নামক গ্রন্থে নানাবিধ যুক্তির অবতারণা করিয়া সামগ্রীর প্রমাণতা-বাদ খণ্ডন করিয়া জ্ঞানই একমাত্র প্রমাণ, এই মতবাদ (জ্ঞান-প্রামাণ্যবাদ) প্রতিষ্ঠা করিয়াছেন। দীপিকাকার ধর্মকৃষ্ণও তদীয় দীপিকায় অজ্ঞান-নিবৃত্তিকেই প্রমাণ বা স্বার্থ বোধ বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। জৈন তর্কিকগণের যুক্তিলব্ধী বিশ্লেষণ করিলে দেখা যায় যে, জৈন দার্শনিকগণ জ্ঞানকে প্রমাণ বলিবেই গিয়া প্রমাণ এবং প্রমাণ-ফলের মধ্যে যে পার্থক্য আছে, তাহা স্বীকার করেন না।

বৌদ্ধ দর্শনের আলোচনায় দেখা যায় যে, বৌদ্ধ দার্শনিকগণের মতেও জ্ঞানই প্রমাণ। প্রমাণ এবং প্রমা একই জ্ঞান, প্রমাণ এবং প্রমাণ-ফলের পার্থক্য তাঁহারাও মানেন না। কারণ, তাঁহাদের মতে সমস্ত বস্তুই কণিক, বস্তুগুলি প্রথম-ক্ষেণে উৎপন্ন হইয়া দ্বিতীয় ক্ষেণে নষ্ট হইয়া যায়। উৎপাদ্য বিনশ্চিতি, তাই বৌদ্ধোক্ত কণিক-বাদের রহস্য। সমস্তই যদি কণিক হয়, তবে প্রমাণ, প্রমা, প্রমেয় প্রভৃতিও কণিকই হইবে। কণিম্বায়ী প্রমাণের সহিত প্রমা এবং প্রমাণ-ফলের কার্য-কারণ-সম্বন্ধ কণিকবাদীর সিদ্ধান্তে কোনমতেই উপপাদন করা যায় না। পদার্থমাত্রই কণিক হইলেও পদার্থগুলি বৌদ্ধ দার্শনিকগণের মতে নিজের অনুরূপ কণ-দ্বারা সৃষ্টি করিয়া থাকে। এইরূপে সৃষ্টির প্রবাহ চলে। ফলে, সমস্ত লুপ্তময় হইয়া যায় না। জ্ঞানও জ্ঞানের অনুরূপ কণ-দ্বারা সৃষ্টি করে, বিষয়ও বিষয়ের অনুরূপ কণ দ্বারা সৃষ্টি করে। এই দ্বারাকেই বৌদ্ধ দর্শনের পরিভাষায় বলে “সমুদান”। উল্লিখিত জ্ঞান-সমুদান ও বিষয় সমুদান সৃষ্টির কারণ পর্যালোচনা করিলে দেখা যায় যে, জ্ঞানের উৎপত্তির পক্ষে পূর্ববর্তী জ্ঞানটি হয় উপাদান-কারণ, আর বিষয় হয় সহকারী কারণ, বিষয়ের উৎপত্তিতে পূর্ব বিষয়টি উপাদান কারণ,



জ্ঞান সহকারী কারণ। জ্ঞানও জ্ঞান এবং বিষয় জ্ঞান, বিষয়ও বিষয় এবং জ্ঞান-জ্ঞান। এইরূপে জ্ঞান এবং জ্ঞেয় বিষয়ের মধ্যে একটি ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ রহিয়াছে। জ্ঞান অর্থ বা জ্ঞেয় বিষয়কে প্রকাশ করে। জ্ঞান এ ক্ষেত্রে প্রকাশক, অর্থ বা বিষয় প্রকাশ্য। জ্ঞানও বিষয়ের মধ্যে প্রকাশ্য-প্রকাশক-ভাবে বর্তমান রহিয়াছে। জ্ঞান জ্ঞেয় বিষয়কে প্রকাশ করে বলিয়াই বিষয়ের দিক হইতে জ্ঞানকে প্রমাণ বলা হইয়া থাকে।

প্রমাণ বলিলে বৌদ্ধমতে কি বুঝায়? এতে প্রশ্নের উত্তরে বৌদ্ধদার্শনিক-গণ বলেন যে, জ্ঞান যখন জ্ঞাতাকে জ্ঞেয় বিষয়টি পাওয়াটয়া দেয়, তখন সেই জ্ঞানকে "অবিসংবাদী" অর্থাৎ সত্য-জ্ঞান বলা হইয়া থাকে। এইরূপ অবিসংবাদী জ্ঞানই প্রমাণ। জ্ঞানের সাহায্যে জ্ঞেয় বস্তুটি জ্ঞাতার নিকট প্রকাশিত হইল, জ্ঞাতা বস্তুটি ধরিতে চেষ্টা করিল, সেই বস্তুটি সেখানে না থাকায় বস্তুটি পাওয়া গেলনা। এইরূপ ক্ষেত্রে ঐ জ্ঞানকে প্রমাণ বলা চলিবে না। ঐরূপ জ্ঞান হইবে "বিসংবাদী" বা মিথ্যা-জ্ঞান। উহা অবিসংবাদী বা সত্য-জ্ঞান নহে বলিয়া প্রমাণ নহে, বিষয় দেখার পর বিষয় পাওয়ার মধ্যে উত্তার একটা চেষ্টা দেখা যায়। বিষয় পাওয়ার জন্য জ্ঞাতার এই চেষ্টার নামটিকে "পরিশ্রম" যথার্থ-জ্ঞানের ফলে বিষয়-দর্শন হইলে তবেই ঐ বিষয় পাওয়ার জ্ঞাতা চেষ্টা হয় এবং বিষয়ের প্রাপ্তি ঘটে। এইরূপ বিষয়-প্রাপ্তির পক্ষে বিষয় দর্শনই হয় ব্যাপার। প্রমাণ যদি বিষয়টি জ্ঞাতাকে না জানাটয়, তাহা হইলে বিষয়কে পাওয়ার জ্ঞাতা চেষ্টাও হইত না, বিষয়-প্রাপ্তিও ঘটিত না। প্রমাণ বিষয়-প্রাপ্তিরূপ ফলের সাফল্য কদা না হইলেও বিষয়কে পাওয়াটবার পক্ষে সে প্রধান বলিয়া তাহাকেই বিষয়ের "প্রাপক" বলা হইয়া থাকে। প্রমাণের জ্ঞেয় বিষয়কে পাওয়াটবার এই ক্ষমতাকেই প্রাপণ-শক্তি বা প্রামাণ্য বলে। এই প্রামাণ্য বৌদ্ধমতে প্রত্যক্ষ ও অনুমান এই দুই প্রকার জ্ঞানেই আছে, সুতরাং ঐ দুই প্রকার জ্ঞানই প্রমাণ। পশ্চিম বৌদ্ধপণ্ডিত ধর্মকীর্তি ঠাকুর জায়বিন্দুতে এই দৃষ্টিতেই প্রমাণের স্বরূপ আলোচনা করিয়াছেন। বিষয়ের স্বরূপ-জ্ঞাপনের দ্বারা

১। প্রাপণ-শক্তি: প্রামাণ্যবিশিষ্ট, ক্ষমপ্রাপক বা প্রত্যক্ষানুমানযোগ্যত্বেরপার্শ্বীতি প্রমাণ সামান্তলক্ষণম্। জায়বিন্দু, ১২ পৃষ্ঠা, চৌধুরা সংস্কৃত সিংহ, ১৯৩৬।



জ্ঞাতার প্রবৃত্তি-সম্পাদনই প্রমাণের কার্য। এভাবেই প্রমাণকে 'প্রাপক' বলা হইয়া থাকে। প্রবৃত্তি-বিষয়-প্রদর্শকই প্রাপকইন। জ্ঞায়বিন্দু টীকা, ৩ পৃষ্ঠা, প্রমাণ যদি বাস্তবিকই বিষয়ের আঁপু ঘটাইত, এবং বিষয়-আঁপু ঘটাইয়াই প্রমাণ "প্রমাণ" আখ্যা লাভ করিত, তবে আকাশে চাঁদ দেখার পর এই চাঁদকেও হাড়ের মূঠার মধ্যে পাওয়া যাইত। অতএব বিষয়-প্রদর্শন-দ্বারা বিষয়-আঁপু প্রবৃত্তি সম্পাদন পর্যায়েই প্রমাণের কার্য বলা অধিকতর যুক্তিসঙ্গত। বৌদ্ধমতে সমস্তই কণিক বিষয় একমাত্র নির্বিকল্প প্রত্যক্ষই প্রমাণ। সবিকল্প প্রত্যক্ষ বস্তুর নাম, জাতি, রূপ, গুণ প্রভৃতিরও জ্ঞানোদয় হইয়া থাকে। পরদৃষ্ট বিষয়টি কণিকমাত্র, জ্ঞেয় বিষয়ের নাম, জাতি প্রভৃতির যথন কারণ হয়, তখনো তা সেই কণিক বিষয়টি থাকিতে পারে না, বিষয়ের অলুপ্ত কণ-ধারা বা সঞ্চারই কেবল থাকে। এই চির চকল সঞ্চারের উপরই নাম, জাতি, রূপ, গুণ প্রভৃতি আরোপিত হয়। এই আরোপ মিথ্যা, সুতরাং ঐরূপ মিথ্যা-আবোপমূলক সবিকল্প প্রত্যক্ষও বৌদ্ধ-সিদ্ধান্তে মিথ্যাই বটে।

জ্ঞান-প্রামাণ্যবাদ এবং বিষয়-প্রদর্শনদ্বারা প্রমাণের বিষয়-আঁপু প্রবৃত্তি-সম্পাদন প্রবৃত্তি অর্থাৎ নিপুণতার মাত্রই প্রমাণ বৌদ্ধভাসিক ধর্ম কীর্ষী তাঁহার জ্ঞায়বিন্দু ৩ এবং সিদ্ধনাগ তাঁহার রচিত প্রমাণসমুচ্চয় প্রবৃত্তি গ্রন্থে উপপাদন করিয়াছেন। জেন এবং বৌদ্ধ-ভাসিকগণের অঙ্কমোচিত জ্ঞান-প্রামাণ্যবাদ নৈয়ায়িক এবং মীমাংসক পণ্ডিতগণ খণ্ডন করিয়াছেন। জ্ঞান-প্রামাণ্যবাদে আমরা দেখিয়াছি যে, এই মতে প্রমাণ এবং প্রমাণ-ফলের মধ্যে কোন পার্থক্য লক্ষ্য করা হয় নাই। প্রমাণ এবং তাহার ফল প্রত্যক্ষ অঙ্কমোচিত বিচার করা হইয়াছে। নৈয়ায়িকগণ বলেন যে, প্রমাণ বা যথার্থ জ্ঞানের যাত্রা সাক্ষাৎজনক, তাহা হইলে প্রমাণ, প্রমাণ প্রমাণের ফল, সুতরাং এই দুই পদার্থকে কোনমতেই এক বা অভিন্ন বলা চলে না। উদ্ভোক্তকর তাঁহার জ্ঞায়-বাস্তবকে, বাচস্পতি মিশ্র তদীয় ভাষ্য-টীকায়, উপয়নাচার্য্য কুশুনাজলিতে প্রমাণ কথাকে প্রমাণ বলিয়াছেন। প্রমাণ এবং প্রমাণের ফল কোন প্রকারেই এক ও অভিন্ন হইতে পারে না, এই যুক্তিতেই প্রাচীন নৈয়ায়িকগণ উল্লিখিত জ্ঞান-প্রামাণ্যবাদ খণ্ডন করিয়াছেন। জয়ন্ত ভট্ট ও জায় যজ্ঞরীতে এই সকল যুক্তিবর্জিত পুনরাবৃত্তি করিয়া বলিয়াছেন যে, প্রমাণ একটি করণ-বাচ্য অনট প্রত্যয় করিয়া নিস্পন্ন হইয়াছে। প্রমাণ শব্দের বাচস্পতিগত



অর্থ অনুসারে প্রমাণ বা যথার্থ জ্ঞানের যাচা করণ, তাহাই প্রমাণ, জ্ঞান প্রমাণের ফল, ইহারা অভিন্ন হইবে কিরূপে? কেবল জ্ঞানকে কেন? ইন্দ্রিয় প্রভৃতিকেও লোকে প্রমাণ বলিয়া বুঝিয়া থাকে। মাত্রজ্ঞানকে প্রমাণ বলিলে ইন্দ্রিয় প্রভৃতিকে প্রমাণের গণ্ডা হইতে বাহির করিয়া দিতে হয় নাকি? সুতরাং উপসংহারে ইহাই বক্তব্য যে, জ্ঞানও যখন প্রমাণ, ইন্দ্রিয় প্রভৃতিও সেইরূপ প্রমাণ কর্তা, কথ্য প্রভৃতির স্বাক্ষর রাখা করিয়াও কোনটি যে বেশী এবং কোনটি কম প্রমাণ, তাহা বলা কঠিন। এই জন্য দেখিতে পাঠে, কারণ সমষ্টির মধ্যে কোন একটি প্রমাণকে কারণ বা সাধকত্ব বলিয়া না বুঝিয়া কারণ-সমষ্টি বা সামগ্রীকেই ক্ষয়ন্ত প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করিয়াছেন।^১ আলোচ্য বৈদ্য-সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে আরও বক্তব্য এতে যে, এষ্টমতে জ্ঞান-দ্বারা যেখানে উৎপন্ন হয়, সেখানে পূর্ববর্তী জ্ঞান নিজের অনুকরণ পরবর্তী জ্ঞান উৎপাদন করিয়া থাকে, অন্য কোন প্রকার জ্ঞান উৎপাদন করে না। এই পূর্ববর্তী পরবর্তী কণিক জ্ঞানদ্বয়ের মধ্যেও কোনরূপ কার্য-কারণভাব নাই বা থাকিতে পারে না। ইহা আমরা পূর্বকই বিচার করিয়া দেখাটোয়াছি। এইরূপ ক্ষয়ে পূর্ববর্তী জ্ঞান পরবর্তী প্রমাণ-ফলের অভ্যন্তর হওয়ায় কোনমতেই প্রমাণ বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। জ্ঞান স্বীয় বাপার বা কাষাভ্যাসেই প্রমাণের মধ্যাদা লাভ করে। কোনরূপ বাপার না থাকিলে জ্ঞানকে সেক্ষেত্রে প্রমাণ বলাই চলে না। জ্ঞানের কার্যেই জ্ঞানের বাপার কারণকে কার্যের পূর্বক অবস্থা থাকিতে হয়। কার্যের যাচা নিয়ন্ত-পূর্ববর্তী, তাহাকেই একাধার কারণ বলা হইয়া থাকে। সুতরাং জ্ঞানের সমকালীন কণিক অর্থ বা জ্ঞেয় বিষয়কে, অর্থের সমকালীন কণিক জ্ঞানের কার্য বলা কিছুতেই চলে না। বর্তমান কালীন কণিক অর্থ, পূর্ববর্তী কণিক জ্ঞানের কার্য হইতে পারে বটে, কিন্তু সেক্ষেত্রেও (বর্তমান কালীন অর্থ, পূর্ববর্তী জ্ঞানের কার্য হইলেও) সেই পূর্ববর্তী অতীত জ্ঞানকে বর্তমান কালীন অর্থের প্রকাশক বলা যায় না। কেননা, বর্তমান জ্ঞানে বর্তমান অর্থের প্রকাশক হইয়া থাকে। বর্তমান কণিক অর্থ যে বর্তমান কণিক জ্ঞানের কার্য হইতে পারে না, তাহা পূর্বকই বলা হইয়াছে। ফলে দেখা যাইতেছে যে, জ্ঞান নিজের কোনরূপ বাপার বা কাষাভ্যাসেই এষ্টমতে প্রমাণের স্থান লাভ



ক'বিতে পানেন না। তারপর, বৌদ্ধোক্ত প্রমাণ-লক্ষণটির গ্রহণযোগ্য নাই। জ্ঞান গ্রাহ্য বিষয়কে যে পাওয়াইয়া দেয়, এট "প্রাপণ-শক্তি"ই (জ্ঞানের "অবিসংবাদকর" বা) প্রামাণ্য বলিয়া অভিহিত হইয়াছে। ব্যবহারেও দেখা যায়, যে বস্তু লাভের যাহা প্রধান সত্য, তাহাকেই লোকে প্রমাণ বলে। জ্ঞানের সাহায্যে বস্তু প্রকাশিত হইলেও সেই বস্তুটি যদি সেখানে পাওয়া না যায়, তবে সে ক্ষেত্রে জ্ঞান বিসংবাদী হইবে, (অবিসংবাদী হইবে না), সুতরাং ঐরূপ জ্ঞান প্রমাণ হইবে না, উহা হইবে অপ্রমাণ। শাদা শব্দটিকে চকুর দোষে কামলা বোগী হৃদয় বর্ণের বলিয়া দেখিলেও শব্দটি যখন সে হাতের কাছে পায়, তখন দেখা যায় যে, শব্দটিকে সে পূর্বে যে-ভাবে দেখিয়াছিল সে-ভাবে উহা পাওয়া গেল না। দেখিল হৃদয় বর্ণের, পাউল শাদা শব্দ, তাহার দেখান সত্যিত পাওয়ার এখানে মিল রহিল না বলিয়া ঐরূপ জ্ঞান হইল মিথ্যা-জ্ঞান। বিষয়টি প্রকৃতপক্ষে যে-রূপ সেই রূপেই যদি বিষয়টিকে পাওয়া যায়, তবে ঐ ভাবের পাওয়াই যথার্থ পাওয়া হইবে, এবং প্রমাণ বলিয়া বুঝা যাইবে। ঐরূপ বৌদ্ধোক্ত প্রমাণের লক্ষণটিও নির্দেশ নাই। প্রমাণের ফলে প্রমাণ বা যথার্থ-জ্ঞানের উদয় হয়। যথার্থ-জ্ঞানোদয়ের ফলে মানুষ সমস্ত-জীবনে যে-বস্তুটিকে গ্রাহ্য কল্যাণকর মনে করে, তাহা গ্রহণ করে, অশুদ্ধকে বর্জন করে, উপেক্ষণীয় বস্তুকে উপেক্ষা করে। আপু বস্তুকে যে-ক্ষেত্রে যাক্ষণ গ্রহণ বা বর্জন করে, সেখানে অবশ্যই বিষয়ের প্রাপ্তি ঘটে বটে, কিন্তু উপেক্ষণীয় বস্তু স্থলে তা বিষয়ের প্রাপ্তি ঘটে না। বিষয়কে তা সেখানে উপেক্ষাও করা হইয়া থাকে। উপেক্ষণীয় বিষয়ের প্রাপ্তি ঘটিলে কি-বা উপেক্ষণীয় বিষয়কে পাওয়ায় ক্ষণ চেষ্টা থাকিলে, তাহাকে তা অব উপেক্ষণীয় বিষয় বলা যায় না। উপেক্ষাও সেখানে প্রমাণের ফলে উপেক্ষণীয় বস্তুকে উপেক্ষণীয় বস্তুরূপে যে বোধ, তাহা ভ্রমও নহে, সন্দেহও নহে, উভাতো প্রমাণ জ্ঞানই বটে। কিন্তু বৌদ্ধোক্ত প্রমাণ-লক্ষণ অনুসারে বিষয়-প্রাপ্তিকে প্রমাণের নিশ্চায়ক বলিয়া মানিয়া লইলে বস্তুর উপেক্ষার ক্ষেত্রে ঐ প্রমাণ লক্ষণের অব্যাপ্তি অবশ্যস্বাবী হইয়া পড়ায়। এইজন্যই উল্লিখিত বৌদ্ধ লক্ষণটিকে প্রমাণের যথার্থ লক্ষণ হিসাবে গ্রহণ করা চলে না।



জয়ন্ত ভট্ট তাঁহার দ্বায়মঞ্জরীতে নানাক্রম দোষ প্রদর্শন করতঃ আলোচিত জ্ঞান-প্রমাণবাদ এবং বৌদ্ধান্ত প্রমাণ-লক্ষণ খণ্ডন করিয়া জয়ন্তান্ত সামগ্রীর প্রমাণতা বাদ উপপাদন করিয়াছেন

প্রাচীন যীমা-সাচায়া শব্দরহস্যী বলিয়াছেন যে, প্রমাণ এবং প্রমাণের ফলের মধ্যে স্পষ্টতঃ ভেদ থাকিলেও জ্ঞান-প্রমাণবাদী জৈন এবং বৌদ্ধ দার্শনিকগণ প্রমাণ এবং প্রমাণ-ফলের অভেদ সিদ্ধান্ত গ্রহণ করায় তাঁহাদের মতের খণ্ডন একান্ত আবশ্যিক যীমা-সক-স্যাচায়াগণের মতে জ্ঞানের প্রামাণ্য অত্যন্তিক বিধায় উক্তাণ্ড জ্ঞান-প্রমাণবাদী বটেন, কিন্তু উক্তাণ্ড প্রমাণ এবং প্রমাণ-ফলের অভেদ বা ত্রৈকা কোনমতেই স্বীকার করেন না। প্রমাণের প্রমাণ্য বস্তুই বাস্তবতার জন্য উক্তাদের ভেদই যীমা-সকগণ সিদ্ধান্ত করেন। জ্ঞান যীমা-সক-গণের মতে একটি মানস ক্রিয়া। ক্রিয়া কোনও একটি কালপের সাতায়েই উপপন্ন হয় না, সমস্ত কালপের সমবায় উপপন্ন হইয়া থাকে। চাউল জল, আত্মন, চুলা, হাড়ী প্রভৃতি পাকক্রিয়ার সামক বস্তুগুলি মিলিত হইয়া পাকক্রিয়া সম্পাদন করে। জ্ঞানক্রিয়াও আত্মা, বহিরিহিত্রিয়া, মনঃ, মনের সঞ্চিত আত্মা, বহিরিহিত্রিয়ার সঞ্চিত মনের এবং জ্ঞান বিধায়েন সঞ্চিত বহিরিহিত্রিয় পাকক্রিয়ার পাকক্রিয়ার সমবায় উপপন্ন হইয়া থাকে। কাল 'ক্রিয়াই প্রত্যক্ষ গ্রাহ্য নহে, ক্রিয়ামাত্রই অপত্যক, এবং ক্রিয়া সকলই উক্তার ফলের জন্য অনুজিত হইয়া থাকে। জ্ঞান-ক্রিয়াও যে তেই ক্রিয়া, সুতরাং উক্তাও অপত্যক। এই জ্ঞান-ক্রিয়ার ফলে বিষয় জ্ঞাত হইয়া থাকে, অর্থাৎ জ্ঞান-ক্রিয়ার জন্য বিষয়ে "জ্ঞাততা" নামক ক্রিয়-ফল উপপন্ন হইয়া থাকে। এই জ্ঞাততা রূপ জ্ঞান-ফলের জন্য জ্ঞানের অনুমান হয় বহিরিহিত্রিয় কেবল বহিরিহিত্রিয় তাৎ বা বিষয়ই গ্রহণ করে, অনুজিত জ্ঞানকে গ্রহণ করিতে পারে না। এইজন্যই এই মতে জ্ঞান পক্ষ নহে, অপত্যক এবং ফলাকুমেয়। "বিষয়গত জ্ঞাততারূপ ফলের জন্য অনুমেয় জ্ঞানশাস্ত্রের প্রতিপত্তা জ্ঞানরূপ বাপারই প্ৰমাণ"—ভট্টম ফলাকুমেয়ো জ্ঞানবাপারো জ্ঞানানিশিষ্ট-তাচাঃ প্রমাণম্, দ্বায়মঞ্জরী, ১৬ পৃঃ, ইহিহিত্রিয়াদি জ্ঞানানিশিষ্টতা বাচা নহে বলিয়া তাঁহা প্রমাণ নহে, জ্ঞানই একমাত্র প্রমাণ, উক্তাই শব্দ স্বামী সিদ্ধান্ত। আচার্য্য কুমারিল বলেন যে, জ্ঞানই যথা প্রমাণ, উক্তা সত্য



কথা ইন্দ্রিয়াদি জ্ঞানোৎপত্তির সহায়ক বলিয়া ইন্দ্রিয়াদি গৌণ প্রমাণ। জ্ঞানের উৎপাদক ইন্দ্রিয়াদি জ্ঞানশব্দের মুখ্য অর্থ না হইলেও ইন্দ্রিয়াদিতে জ্ঞানপদের উপচার অর্থাৎ গৌণ প্রয়োগ অবশ্য কর্তব্য। কুমারিল ভট্টের বক্তব্য এই যে, জ্ঞান পূর্বে বিদ্যমান না থাকিলে কোন বিষয়কেই জানা সম্ভবপর হয় না, অতএব জ্ঞান যে পূর্ববর্তী, ইহা নিঃসন্দেহ। ঐ জ্ঞানটি প্রমাণ, না অপ্রমাণ, সত্য, না মিথ্যা, এই সকল প্রশ্ন পরে মনে আসে। যেহেতু জ্ঞেয় বিষয়টিকে ঠিক ঠিক ভাবে পূর্ববর্তী জ্ঞানের দ্বারা পরিজ্ঞাত হওয়া গিয়াছে, সুতরাং জ্ঞানটি অবশ্যই যথার্থ এবং প্রমাণ। এইরূপে জ্ঞানের প্রামাণ্য এইমতেও জ্ঞানের ফলের দ্বারা অনুমিত হইয়া থাকে। - জ্ঞানমাত্রটি অপ্রত্যক্ষ, এই মত নেয়ায়িক প্রভৃতি অনেক দার্শনিক স্বীকার করেন না। এক নিম্নিকল্পক জ্ঞান ভিন্ন, উৎপন্ন জ্ঞান সকলেরই প্রত্যক্ষের গোচর হইয়া থাকে। জ্ঞান উৎপন্ন হইলে, অথচ তাহা প্রত্যক্ষের গোচর হইল না, ইহা অসম্ভব কথা। অতএব আলোচ্য মীমাংসক মত গ্রহণ করা যায় না। দ্বিতীয়তঃ, জ্ঞান একটি ক্রিয়া, সমস্ত ক্রিয়াই অপ্রত্যক্ষ, জ্ঞানও যেহেতু ক্রিয়া, সুতরাং উহাও প্রত্যক্ষ গোচর হইতে পারে না, মীমাংসকদিগের এই যুক্তিরই বা মূল্য কতটুকু, তাহা বিচার করা আবশ্যিক। মীমাংসকদিগের উক্ত সিদ্ধান্তের প্রতিবাদে নেয়ায়িক-গণ বলেন যে, জ্ঞানতো ক্রিয়া নহে, উহাতো প্রমাণের ফল। প্রমাণের ফল জ্ঞান এবং পাক প্রভৃতি ক্রিয়াকে এক জাতীয় বলা যায় কি? ক্রিয়া করা-না করা কঠোর ইচ্ছাধীন, জ্ঞানতো সেকপ নহে। জ্ঞানের কারণ ঘটিলে জ্ঞানোৎপত্তি অবশ্যস্বাবী, জ্ঞানকে সেকপ ক্ষেত্রে কেহই প্রতিবোধ করিতে পারে না। জ্ঞান হওয়া-না-হওয়া কঠোর ইচ্ছাধীন নহে। উহা প্রমাণ হইয়া বা প্রমাণের স্বধীন। এই অবস্থায় জ্ঞানকে পাক-ক্রিয়া প্রভৃতির স্থায় একপ্রকার ক্রিয়া বলিয়া ব্যাখ্যা করা সম্ভব হয় কি? আর এক কথা, প্রত্যক্ষ গ্রাহ্য কোন জ্ঞেয় ক্রিয়া থাকিলে ঐ ক্রিয়াও যে প্রত্যক্ষ-গোচর হইবে, ইহাতো ভট্ট-মীমাংসকগণও অস্বীকার করেন না। জীবাত্মাকে তো সকলেই প্রত্যক্ষ করিয়া থাকে, তাহা দ্বারা জ্ঞানরূপ ক্রিয়া থাকিলে তাহাবশি

১। নান্দখাকর্ষসম্ভাব্যো বৃহঃ সমুপপন্নতে।

জ্ঞানং চেদ্রেভ্যন্তঃ পশ্চাৎ প্রমাণমুপকারতে।

মোকবাণ্ডিক, শূন্তবাদ, ১৮২ মোক,



বা প্রত্যক্ষ হইবে না কেন? ক্রিয়া বলিলে পরিম্পন্দকে বুঝায়। ইন্দ্রিয়-
গ্রাহ্য বস্তুর স্পন্দনরূপ ক্রিয়া যে প্রত্যক্ষ-গম্য, তাহাতো কোন সুদীর্ঘ
অস্বীকার করিতে পারেন না। সুতরাং ক্রিয়ামাত্রই অপ্রত্যক্ষ,
জ্ঞান ক্রিয়াও যোহেতু ক্রিয়া, অতএব উভ্যও অপ্রত্যক্ষই হইবে, এইরূপ
মীমাংসক আচার্যগণের সিদ্ধান্ত কোনমতেই নিক্রিয়াদে গ্রহণ করা চলে না।

প্রমাণ-সম্পর্কে বিভিন্ন দার্শনিক মত আলোচনা করা গেল এবং
দেখা গেল যে, প্রমাণ বা যথার্থ জ্ঞানের যাত্রা মূখ্য সাধন, তাহাই প্রমাণ।
পমার কারণগুলির মধ্যে কোনটিকে মূখ্য কারণ বলিবে, ইহা লটয়াই
দার্শনিকগণের মত মত ভেদ। সাংখ্য, বেদান্তপ্রভৃতি দর্শনে প্রমার
সাক্ষাৎ সাধনকে পমাণ বলা হইয়াছে। কোন কোন সাংখ্য দার্শনিক
পুরুষের বোধকে “প্রমাণ” বলিয়া ব্যাখ্যা করেন। এই মতে বুদ্ধি বিষয়ের
আকারে আকার প্রাপ্ত হইলেই ঐ বিষয়-সম্পর্কে পুরুষের বোধ উৎপন্ন হইয়া
থাকে, সুতরাং অর্থ বা বিষয়ের আকারে আকার প্রাপ্ত বুদ্ধি, যাহা “বুদ্ধি-
বৃত্তি” বলিয়া সাংখ্য দর্শনে কথিত হইয়াছে, সেই বুদ্ধি-বৃত্তিই প্রমার সাক্ষাৎ
সাধন বা প্রমাণ। বুদ্ধি বা অন্তঃকরণ চক্রাদি ইন্দ্রিয়-পথে দীর্ঘ আলোক-
রেখার মত বিচ্ছুরিত হইয়া অদৃশ্যবিস্তৃত বিষয়ের নিকট গমন করে এবং বিষয়ের
আকার প্রাপ্ত হয়। ক্ষেত্র বিষয়গুলি সাংখ্যের মতে এক একটি টাঁচের মত,
আর আলোক-রেখার স্থায় বিচ্ছুরিত অন্তঃকরণ গলিত তামা স্থানীয়। গলিত
তামা যেমন যেই টাঁচে ঢালা যায়, ঠিক তদনুরূপ আকার প্রাপ্ত হয়, বুদ্ধি
বা অন্তঃকরণও সেইরূপ যে-ক্ষেত্র বিষয়কে প্রাপ্ত হয়, ঠিক সেই বিষয়ের অনুরূপ
আকার লাভ করে। মনে করুন, আমি টেবিলের উপর বইখানি দেখিতেছি।
এখানে আমার অন্তঃকরণ নেত্র-পথে বহির্গত হইয়া বইখানি যেখানে
টেবিলের উপর আছে, সেইখানে গমন করিয়া বইখানির টাঁচে পড়িয়া
ঠিক বইখানির মত হইয়া যাউবে। ইহাই বুদ্ধি-বৃত্তি, অন্তঃকরণ বা
বুদ্ধির দৃশ্য বিষয়ের আকার প্রাপ্ত হওয়ার নামই বুদ্ধি-বৃত্তি বা অন্তঃকরণ-
বৃত্তি। বুদ্ধি সাংখ্যের মতে জড় পদার্থ, জড় বুদ্ধির বৃত্তিও সুতরাং জড়ই বটে।
জড় বুদ্ধি-বৃত্তিতে যখন চৈতন্যময় পুরুষের ছায়া পড়ে, তখন বুদ্ধি-বৃত্তিও
চিদালোকে আলোকিত হইয়া ভাবের এবং জ্ঞানময় বলিয়া প্রতিভাত হয়।^১

১। অন্তঃকরণত শুদ্ধজ্ঞান হইলে ইহম বটাকৃতম। সাংখ্যদ্রষ্ট, ১৯৯,
অন্তঃকরণং চি তথ্যলোহবভেতনেনোজ্জ্বলিতং ভবতি। অতন্তত চৈতন্যমেননতদাহংবিষ্টাভূতং
বটাদিবাঃবৃত্তমূলপভতে। সাংখ্যদ্রষ্ট-৩৯, ১৯৯,



এবং চৈতন্যময় পুরুষে অর্থ বা দৃশ্য বিষয়ের আকারে আকার প্রাপ্ত বুদ্ধির প্রতিবিম্ব পড়ায় পুরুষের এই বিষয়ে জ্ঞানোদয় হয়। ইহাকেই সাংখ্যের পরিভাষায় পৌরুষেয় বোধ, পুরুষোপরাগ বা প্রমা-জ্ঞান বলা হইয়া থাকে। চিন্তন, সর্বব্যাপী পুরুষের সঙ্গে জগতের নিখিল বস্তুই সঙ্গত আছে, সুতরাং সকল পুরুষেরই সব সময় সকল বস্তু-সম্পর্কে জ্ঞানোদয় হয়না কেন? এই প্রশ্নের উত্তরে সাংখ্যকার বলেন যে, পুরুষের বিষয়-দর্শন বুদ্ধি-বৃদ্ধির অধীন, যে-বিষয়ে বুদ্ধি-বৃদ্ধি উদ্ভিত হইবে, সেই বিষয়েই পুরুষের জ্ঞানোদয় হইবে। বুদ্ধি-বৃদ্ধিই এই মতে পুরুষের জ্ঞানের (পৌরুষেয় বোধের) মুখা সাধন বা করণ। কোন কোন সাংখ্য দার্শনিক আবার বুদ্ধি-বৃদ্ধিকেই প্রমাণ বলিয়া কল্পনা করিয়া থাকেন। পুরুষ এই মতে প্রমাণতা বা জ্ঞাতা নহে, পুরুষ প্রমার সাক্ষীমাত্র। বুদ্ধি-বৃদ্ধির উদয় চক্ষুপ্রমুখ ইন্দ্রিয়গুণিতে হয় মুখা সাধন; সুতরাং বুদ্ধি-বৃদ্ধিকে প্রমাণ বলিয়া গণন করিলে, ইন্দ্রিয়কেই সে-ক্ষেত্রে ঐ প্রমার সাক্ষী সাধন বা প্রমাণ বলিতে হয়। প্রত্যক্ষ-প্রমার স্বরূপ বিচারে অদ্বৈতবেদান্তীও আশ্চর্যকর-বুদ্ধিকে গোপভাবে জ্ঞান বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। চৈতন্য বা জ্ঞান তো অদ্বৈতবেদান্তের মতে পরম বন্ধ, তাহা অন্যদি ও নিত্য। নিত্য জ্ঞানের সাধন বা করণের প্রশ্ন আসে কিরূপে?

১। (ক) যৎসবচ্ছাৎ সৎ তদাকাংক্ষোদ্যেদি বিজ্ঞানং যৎপ্রত্যক্ষম্।

সাংখ্যসূত্র, ১৮২,

সবচ্ছাৎ সৎ সৎসবচ্ছাকারসারি তবতি যন্ বিজ্ঞানং তৎ প্রত্যক্ষং প্রমাণমিত্যর্থঃ।

সাংখ্যপ্রবচন-ভাষ্য, ১৮২,

(খ) চৈতনে সাদং বুদ্ধি-প্রতিবিম্ববস্তুরস্বীকার্যম্। অপ্রত্যক্ষত্বনিত্যবিবৃটৌলভ্য সৎসবচ্ছাৎ সৎসব সৎসৎ বস্তু সৎসাক্ষীহেতুঃ। অতোহর্ষজানন্ত কাদাচৈৎসবচ্ছাপ-পত্নোহর্ষাকারটৌলভ্যগ্রাহণং কাচাৎ বুদ্ধৌ তথা দৃষ্টেহাৎ, যোগ-ব-ভিষ্ণু, ১২৬,

২। অসংস্পৃষ্টত্বপরিজ্ঞাতিঃ প্রমাণং যৎসাদং সম- 'ত্রৈলোক্য' প্রমাণম। সাংখ্যসূত্র, ১৮৭, অত্র যদি প্রমাণত্বং ফলং পুরুষনিষ্ঠম্ তদুচ্যতে তদা বুদ্ধিবৃত্তেণ প্রমাণম্। যদিচ বুদ্ধিনিষ্ঠমাত্মবৃত্তে তদাত্মকুন্নিবেশনিকর্ম্মাদিভেদ প্রমাণম। পুরুষস্ত প্রমাণ-সাক্ষী, ন প্রমাণোতি। যদিচ পৌরুষেয়বোধোবুদ্ধিবৃত্তিশ্চোক্তমপি প্রমাণোচ্যেৎ, তদাত্মকুন্নিবেশনম্ প্রমাণোভেদেন প্রমাণং ভবতি। সাংখ্যপ্রবচন-ভাষ্য, ১৮৭, সাংখ্য-কারিকা, ৪-৫, ও ভাষ্যের তত্বকৌমুদী উষ্টব্য,



আর, জ্ঞানকে অদ্বৈতবেদান্তী চৈতন্য-জ্ঞান বলেনই বা কি হিসাবে ?
 এইরূপ আপত্তির উত্তরে অদ্বৈতবাদী বলেন যে, চৈতন্য স্বরূপতঃ কুমা
 এবং মিহা হইলেও দৃশ্যমান ঘটাদি বস্তু সম্পর্কে যে জ্ঞানোদয় হয়,
 ঐ জ্ঞানতো অখণ্ড নহে, সখণ্ড, অনাদি নহে, সাদি। ঘটাদি দৃশ্য বস্তু যখন
 হঠাৎ চক্ষুবিশ্রিয়ের গোচর হয়, তখন হঠাৎ পুরুষের স্বচ্ছ অন্তঃকরণ
 চক্ষুবিশ্রিয়-পথে বহির্গত হইয়া আলোক বেধার দ্বারা বিস্তারিত হয়, এবং
 অদূরে ঘট-প্রকৃতি দৃশ্য বস্তু যেখানে থাকে, সেখানে ধাবিত হইয়া দৃশ্য
 বিষয়ের আকার প্রাপ্ত হয়। অন্তঃকরণের এইরূপ চৈতন্য-পথে বহির্গমন
 এবং দৃশ্য বিষয়ের রূপ-গ্রহণই অন্তঃকরণের পরিণাম বা বৃত্তি। এইরূপ
 অন্তঃকরণ বৃত্তির ফলে হঠাৎ ঘটাদি দৃশ্য বস্তু সম্পর্কে যে অজ্ঞতা থাকে,
 প্রত্যক্ষ অন্তর্ভুক্ত হয়, এবং ঘট-প্রকৃতি দৃশ্য বস্তু সুস্পষ্টভাবে জ্ঞাতার নিকটে
 প্রতিভাত হয়। ইহাই ঘট-প্রত্যক্ষ ঘটের এইরূপ প্রত্যক্ষ জ্ঞান
 একটি বিশেষ প্রকারের বোধ। চৈতন্য অদ্বৈতবেদান্তের মতে স্বভা-
 বাদি, অপরিচ্ছিন্ন হইলেও অন্তঃকরণ-বৃত্তির ফলে উদ্ভিত ঘট-প্রকৃতির
 প্রত্যক্ষ জ্ঞান অনাদি নহে, সাদি, অজ্ঞা নহে, চৈতন্য-জ্ঞান। প্রশ্ন
 হইতে পারে যে, অন্তঃকরণের দৃশ্য বিষয়ের আকারে পরিণাম বা বৃত্তি মুখ্যতঃ
 দৃশ্য বিষয়ের সহিত চৈতন্যের সংযোগের ফলে উৎপন্ন হইয়া থাকে বলিয়া
 অন্তঃকরণ বৃত্তিকে অবশ্য চৈতন্য-জ্ঞান বলা যায়, কিন্তু জ্ঞানকে চৈতন্য-জ্ঞান
 বলা হয় কি হিসাবে ? দ্বিতীয়তঃ, অন্তঃকরণের বৃত্তি জড় অন্তঃকরণের ধর্ম,
 সুতরাং প্রত্যক্ষ যে জড়, ইহা নিঃসন্দেহ। চক্ষুবাণি ইন্দ্রিয়গুলি সাক্ষাৎ সম্বন্ধে
 জড় অন্তঃকরণ বৃত্তির কারণ হইয়া থাকে। এটি অবশ্যই জড় অন্তঃকরণ-
 বৃত্তির কারণ চক্ষুঃ-প্রকৃতি চৈতন্যকে অদ্বৈতবেদান্তী প্রমাণ, অর্থাৎ প্রমা-জ্ঞানের
 কারণ বা যথা সাধন বলেন কিরূপে ? অন্তঃকরণ-বৃত্তিতো আর প্রমা নহে ?
 এইরূপ আপত্তির উত্তরে ঘটাদির প্রত্যক্ষ-প্রমার প্রকাশক অন্তঃকরণ-
 বৃত্তিকেও অদ্বৈতবেদান্তী গৌণভাবে জ্ঞান বলিতে বাধা হইয়াছেন। জড়
 অন্তঃকরণ বৃত্তিকে তো জ্ঞান বলা চলে না, জ্ঞান তো বস্তুতঃ অখণ্ড বস্তু-চৈতন্য ;
 তবে, যেখানে ঘট-প্রকৃতি বিশেষ প্রত্যক্ষের উদয় হয়, সেখানে অন্তঃকরণ-বৃত্তিই
 ক্রিয়াশীল হইয়া জ্ঞানকে রূপ দিয়া থাকে ; অন্তঃকরণ-বৃত্তির লয়ে এবং
 উদয়ে ঘটাদি-জ্ঞানেরও লয়োদয় হয়। বৃত্তি ও জ্ঞান এইরূপে অভিন্নভাবে
 প্রকাশ পায় বলিয়া বৃত্তি মুখ্যতঃ জ্ঞান না হইলেও অদ্বৈতবেদান্তের



মতে গৌণভাবে ঐ অস্বঃকরণ-বৃত্তিকেও জ্ঞান আখ্যা দেওয়া হয়, এবং ঐ বৃত্তির ক্রমক চক্রাদি ইন্দ্রিয়কে প্রমাণ বলা হইয়া থাকে।^১ সূত্রাদেশে যাইতেছে যে, প্রমাণের বিচারে মাংসা, বেদান্তের দৃষ্টি-ভঙ্গি অনেকাংশেই তুল্য। করণের সখ্যা এবং স্বরূপ-সম্বন্ধে যত-ভেদ থাকিলেও প্রমার করণ বা যুখ্য সাধনই প্রমাণ, এইরূপ প্রমাণের লক্ষণ অদ্বৈত, দ্বৈত, বিশিষ্টাদ্বৈত প্রভৃতি সকল বেদান্ত-সম্প্রদায়ই গতন করিয়াছেন। বেদান্তোক্ত প্রমার স্বরূপ-বিচারে প্রসঙ্গে এই প্রমাণের বিষয়েও আমরা পূর্বেই কিছু কিছু আলোচনা করিয়াছি। অদ্বৈতবেদান্তের মতে আমরা দেখিয়াছি যে, প্রমার যাতা করণ তাহাই প্রমাণ—প্রমা-করণম্ প্রমাণম্। বেদান্তপরিভাষা, ১৫ পৃঃ, শুধু “করণকে” প্রমাণ বলিলে কৃষ্ণ-চেদনের পক্ষে উপযোগী কুঠার প্রভৃতি করণকেও প্রমাণ বলা যাইতে পারে। এইজন্য উল্লিখিত লক্ষণে “প্রমা” পদের অবতারণা করা চইয়াছে বৃষ্টিতে হইবে। “ম” পদের অর্থ জ্ঞান, মা বাতুর পব করণ-বাচো গুট্ প্রত্যয় করায় জ্ঞানের যাতা করণ বা যুখ্য সাধন তাহাই কেবল প্রমাণ বলিয়া গণ্য হইবে, কুঠার প্রভৃতি জ্ঞানের করণ নহে বলিয়া প্রমাণ হইবে না। জ্ঞানের যাতা সাধন তাহাই যদি প্রমাণ হয়, তবে ভ্রম-জ্ঞানও তো ভারতীয় দার্শনিকগণের মতে জ্ঞানই বটে। (জ্ঞান বলিলে ভারতীয় দর্শনে সত্যও মিথ্যা, প্রমা ও অম, এই উভয়বিধ জ্ঞানকেই বুঝায়)। অতএব ঐ ভ্রম জ্ঞানের করণ লোম যুক্ত চকুঃ (defective eye) প্রভৃতিকেও প্রমাণ বলা উচিত। এইরূপ আপত্তি খণ্ডের জন্য “মা” পদের দ্বারা এখানে সত্য জ্ঞানকে বুঝাইবার উদ্দেশ্যে “মা”র পূর্বে মা বা জ্ঞানের সত্যতার সূচক ‘প্র’ উপসর্গের প্রয়োগ করা চইয়াছে বৃষ্টিতে হইবে। ফলে, ভ্রম জ্ঞানের সাধনকে আর প্রমাণ বলা চলিবে না। প্রমা বা যথার্থ-জ্ঞান যে প্রমাণের ফল, ইহা বুঝাইবার জন্য আলোচিত লক্ষণে “করণ” শব্দের অবতারণা করা চইয়াছে। (করণের স্বরূপ আমরা পূর্বেই আলোচনা করিয়াছি।)

১। নহু চৈতন্যমাদি, তৎকথং চক্রাদিমন্তকরণম্ভেন প্রমাণম্। মতিঃ উচ্যতে, চৈতন্যম্ অনাদিকৈঃ প্ৰতিভাব্যক্তকায়ঃ করণবৃত্তিঃ। ইতিহাসমিত্যাদিনা তাদ্যত ইতি বৃত্তিঃ। ইতি চৈতন্যমাদিমিত্যাদ্যতে। জ্ঞানাবজ্ঞানকৃত্যদ্বৈতজ্ঞানবোপচয়ঃ। তদুক্তং বিবরণে—“অস্বঃকরণবৃত্তৌ জ্ঞানবোপচয়াদি”তি ॥



বৈতবেদান্তের প্রমাণ-রহস্যবিদ আচার্য জয়দীর্ঘ তাঁহার প্রমাণ-
পদ্ধতিতে যথার্থ-জ্ঞানের লক্ষ্যে সাধনকে “অমুপ্রমাণ” বলিয়া সিদ্ধান্ত
করিয়াছেন। যথার্থ-জ্ঞান সাধনমন্ত্ৰপ্রমাণম্। প্রমাণপদ্ধতি,
যাক্ষ মন্ত্ৰে প্রমাণ
কাহারে বসে ? ১০ পৃঃ, প্রমাণ কথাটিই এখানে লক্ষ্য, আর, যথার্থ-জ্ঞানের
সাধন, এইটুকু প্রমাণের লক্ষণ। লক্ষ্য “প্রমাণ” শব্দটির
বিভিন্ন প্রকার অর্থ এবং ব্যুৎপত্তি দেখিতে পাওয়া যায়। প্রা পুরুষক মা
ধাতুর পর অধিকরণ-বাচ্যেও লুট প্রত্যয়ের বিধান দেখা যায়। ভাব-বাচ্যে
এবং করণ-বাচ্যেও লুটে প্রত্যয় হইতে পারে। প্রথম অর্থে প্রমাণশব্দকে
প্রমার অধিকরণকে, দ্বিতীয় এবং তৃতীয় অর্থে যথাক্রমে যথার্থ-জ্ঞান এবং
তাঁহার সাধনকে বুঝায়। এষ্ট অবস্থায় তো প্রমাণের কোনরূপ লক্ষণ
নিরূপণ করাষ্টে সম্ভবপর হয় না। কেননা, লক্ষণ নির্ণয় করিতে হইলে
প্রাথমিক লক্ষ্য বস্তুটির দ্বারা কি বুঝায়, তাহা ভাল করিয়া জানা আবশ্যক হয়।
লক্ষ্য বস্তুটির অর্থেই যদি চিত্ত না থাকে, তবে লক্ষণ নির্ণয় করিবে কাহার ?
এইরূপ আপত্তির উত্তরে জয়দীর্ঘ বলেন যে, লক্ষ্য বস্তুর বিভিন্ন অর্থ থাকিলেও
ঐ বিভিন্ন প্রকার অর্থ বিচার করিয়া যদি দেখা যায় যে, একটি অর্থের সহিত
অপর অর্থটির কোনরূপে মিল নাষ্ট, ঐ দুইটি অর্থের একত্র প্রণীতি
হওয়াও একেবারেই অসম্ভব, এষ্ট অবস্থায় লক্ষ্য বস্তুটির প্রকৃত অর্থ
নিরূপণ না হওয়া পক্ষাঘাত, লক্ষ্য (প্রমাণ) পদার্থের কোনরূপ লক্ষণ নিরূপণ
করা চলে না, ইহা অসম্ভব সম্ভা কথা। কিন্তু যদি দেখা যায় যে, বিভিন্ন
প্রকার অর্থ বুঝাইলেও ঐ বিভিন্ন অর্থের মধ্যে যথাক্রমে প্রযুক্ত অতি অল্পট
আছে, এবং ঐ সকল বিভিন্ন অর্থের একত্র এবং ও সম্ভবপর, সে-রূপ ক্ষেত্রে
মৌলিক আভ্যন্তর প্রতি দৃষ্টি করিয়া লক্ষ্য বস্তুটির একটি সর্ব-সম্মত লক্ষণ
বা সাক্ষ্য নির্দেশ করা অসম্ভবও নহে, দোষাবহও নহে। প্রমাণ শব্দের ব্যুৎপত্তি-
লক্ষ্য অর্থ বিচার করলে দেখা যাইবে যে, প্রা পুরুষক “মা” ধাতুর পর অধিকরণ-
বাচ্যে লুটে প্রত্যয়ের বিধান থাকিলেও “মা” বা জ্ঞানের অধিকরণ বা আশ্রয়,
এই অর্থে প্রমাণশব্দের সচরাচর কোন প্রয়োগ দেখা যায় না, সুতরাং
প্রমাণ শব্দের অধিকরণ অর্থ গ্রহণ করা চলে না। এখন রহিল প্রমাণ-

- ১। প্রমাণশব্দস্য অধিকরণে প্রয়োগাত্মকত্বসংকেতঃ। প্রমাণপদ্ধতি,
১১ পৃঃ, বৈতবেদান্তী জয়দীর্ঘ “মা” বা জ্ঞানের অধিকরণ অর্থাৎ আশ্রয়, এই অর্থে
প্রমাণ শব্দের কোন প্রয়োগ পাওয়া যায় না, এই কথা তাঁহার প্রমাণপদ্ধতি নামক



শব্দের ভাব-বোধক এবং করণ-বোধক অর্থ। এই অর্থ দুয়কে পরস্পর অভ্যন্তর বিরোধী বলা যায় না। ভাব-বোধক অর্থে প্রমাণশব্দে প্রমারূপ ফলকে বুঝায়, প্রমাই প্রমাণ চাইয়া পাড়ায়, করণ-বোধক অর্থে প্রমাণ-শব্দের দ্বারা প্রমা বা যথার্থ জ্ঞানের মূখ্য সাধন চক্ষুরিন্দ্রিয় প্রভৃতিকে বুঝায়। প্রমার সাধন এবং প্রমা-ফলের মধ্যে প্রভেদ থাকিলেও তাহাকে তত মারাত্মক বলা যায় না। কেননা, প্রমাণের রহস্য আলোচনায় দেখা গিয়াছে যে, ভারতীয় দার্শনিক সম্প্রদায়ের মধ্যে কোন কোন সম্প্রদায় (জৈন এবং বৌদ্ধ পণ্ডিতগণ) প্রমারূপ ফলকেই প্রমাণ বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়া থাকেন। (এই মত আমরা পূর্বেই আলোচনা করিয়াছি।) পণ্ডিত জয়শীর্ষ প্রমার সাধন এবং প্রমাণ ফলের সর্ব সন্মত পার্থক্য মানিয়া নিম্নাও বলিয়াছেন যে, প্র পূর্বক 'মা' ধাতুর পর ভাব-বাচ্যেই গ্যুট প্রত্যয় কর, কি করণ-বাচ্যেই গ্যুট প্রত্যয় কর, কোন ক্ষেত্রেই 'মা', ধাতুর মৌলিক অর্থটির কিন্তু কোন পরিবর্তন চাইবে না। এই অবস্থায় মূল ধাতুর অর্থের প্রতি দৃষ্টি রাখিয়াই প্রমাণের লক্ষণ নিরূপণ করিতে চাইবে—^১

একে বলিয়াছেন বটে, 'কিন্তু জয়শীর্ষের এইরূপ উক্তি'কে নির্দিষ্টভাবে মানিয়া নেওয়া চলে না। নৈয়ায়িক এবং বৈশাখরূপ আচাৰ্যগণের মতে প্রমার অধিকরণ অর্থেও প্রমাণ শব্দের প্রয়োগ দেখিতে পাওয়া যায়। প্রমাণ আলম্বকেও ফল-বিশেষ প্রমাণ বলা চাইয়া থাকে, প্রমাণকে ক্ষত বিশেষে প্রমাণপুরুষ বলা হয়। দেবদত্তঃ প্রমাণম্, দেবদত্তই প্রমাণ, এইরূপ অধিকরণ অর্থ বুঝাইতেও প্রমাণশব্দের প্রয়োগ করা চরিত্রা থাকে। পণ্ডিত জয়শীর্ষ এবং জয়শীর্ষ রূপ প্রমাণপদ ভর টীকাকার জনাঙ্গন ভট্টের মতে উল্লিখিত "দেবদত্তঃ প্রমাণম্" এইরূপ প্রয়োগে প্রমাণ-শব্দে অধিকরণ অর্থ বুঝার না। দেবদত্তঃ প্রমাণম্, এইরূপ উক্তির অর্থ দেবদত্তই জানেনম্, এটীকাত। নৈয়ায়িকগণের মতে লক্ষ্যবস্তু প্রমার আশ্রয় পরমেশ্বরকে যে "প্রমাণপুরুষ" বলা হয়, ইহা নিঃসন্দেহ। ফলে, কায় মতে অধিকরণ অর্থেও গ্যুটের প্রয়োগ অবশ্য স্বীকার্য।

অত্রার্থে জ্ঞানং প্রমাণমিতিবদ্যত্রার্থে নবদত্তঃ প্রমাণমিতি প্রমাণশব্দস্য অধিকরণে প্রয়োগাতাবাদিত্যর্থঃ। অত্রার্থে নিপ্রঃপ্রমাণমিতি প্রয়োগস্ত তৎ জ্ঞানবিসম্ব হ'ত প্রতিপাদিতমহস্তাৎ। প্রমাণপদ'ন্তত জনাঙ্গিনঃটু-রূপ টীকা, ২= পূজা,

১। শুধাপি প্রমাণশব্দো ভাবসাধনঃ করণসাধনশ্চেত্যনেকার্থঃ। শুভ্র কিমুগতলক্ষণকথনেনেনতি। উচ্যতে, নাস্বয়কারিশব্দসত্যাস্তিভিন্নার্থঃ, কিন্তু স্বার্থে কৃ-গমস্তু ভবত সম ইত্যেকার্থবিশিষ্টা অমুগতলক্ষণোক্তিরিত্যবোধঃ।

প্রমাণপদ্ধতি, ২০-২১ পৃষ্ঠা,



যথার্থ-জ্ঞানসাধনমহু-প্রমাণম্ ১১ যাহা “যথার্থ” তাহাই অমু-প্রমাণ হইলে, ঈশ্বর প্রকৃতির নিত্য যথার্থ জ্ঞান, যাহা মাক্স-বেদান্তের পরিচায়ায় “কেবল-প্রমাণ” বলিয়া কথিত হইয়াছে, যাহা যথার্থ বাস্তব কখন-কালেও অযথার্থ বা মিথ্যা হয় না, সেই ঈশ্বর, যোগি প্রকৃতির জ্ঞানও (কেবল-প্রমাণও) অমু-প্রমাণই হইয়া পড়ে; অর্থাৎ কেবল-প্রমাণে অমু-প্রমাণের লক্ষণের অতিব্যাপ্তি অপরিচায়া হয় “জ্ঞান-প্রমাণম্” এককপে জ্ঞানমাত্রকে প্রমাণ বলিলে উল্লিখিত কেবল-প্রমাণে প্রমাণের লক্ষণের অতিব্যাপ্তির পশ্চাত্তো আছেই, তা ছাড়া ভ্রম, সন্ধ্য প্রকৃতিও জ্ঞান বলিয়া তাহাও প্রমাণ ভ্রম মিড়ায়। পক্ষান্তরে, পাতাক জ্ঞানের সাক্ষাৎ সাধন চকুরিন্দ্রিয় প্রকৃতি জ্ঞান নাহি বলিয়া, উক্ত প্রমাণ বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। যথার্থ জ্ঞান-প্রমাণম্, এককপে বলিলে ভ্রম এক সন্ধ্য জ্ঞানে প্রমাণের লক্ষণের অতিব্যাপ্তি কারণ হয় বাট, কিন্তু সে কেবল উল্লিখিত কেবল-প্রমাণ অতিব্যাপ্তি, আর বাহ্য প্রত্যক্ষের সাধন চকুরিন্দ্রিয় প্রকৃতিও অতিব্যাপ্তি থাকিয়াই যায় সাধন-প্রমাণম্, এককপে সাধনমাত্রকে প্রমাণ বলিলে বৃক্ষ ক্ষেতনের সাক্ষাৎ সাধন কুঠার প্রকৃতিও প্রমাণ হইয়া পড়ে জ্ঞানের খাড়া সাধন তাহাও প্রমাণ, এক কথা বলিলে ভ্রম, সন্ধ্য প্রকৃতি জ্ঞানের সাধন হই চকুরিন্দ্রিয় প্রকৃতিও প্রমাণ বলিয়া গণ্য হইতে পারে। এইজন্যই অতীত লক্ষণে জ্ঞানের অর্থে ‘যথার্থ’ বিশেষণের প্রয়োগ করা হইয়াছে বুদ্ধিরে হইবে সাধনমাত্রকে প্রমাণ বা জ্ঞানের কারণমাত্রকে বুঝায় না, কারণ বা সাক্ষাৎ সাধনকে বুঝায়। যেই কারণটি উপস্থিত হইলে কার্য্যোৎপত্তি অবশ্যম্ভাবী সেই বুঝা কারণ বা কারণকেই প্রমাণ সাধনমাত্রকে বুঝতে হইবে।^{১২} যজ্ঞাব্যয়ানমূর’ নিয়মেন কার্য্যোৎপত্তিসদত্র সাধন’ বিবক্ষিতম্, জগতীর্গ-কৃত প্রমাণপদ্ধতি, ২০ পৃ.

১। প্রমাণ মাক্স-মতে দুই প্রকার, কেবল-প্রমাণ ও অমু-প্রমাণ, ঈশ্বর, যোগি প্রকৃতির জ্ঞান কেবল-প্রমাণ। প্রত্যক্ষ, অমুমান প্রকৃতি মাক্স মতে অমু-প্রমাণ। মাক্স-মতের প্রকার স্বরূপ-বিচার দেখুন,

২। সত্তি চ নাহানৌ কারণে যদভাবঃ কার্য্যাত্তাবো যন্নি সত্যপ্রতিপক্ষে ভবন্তোব কার্য্যঃ তদুচ্যতে সাধনমিতি, যথা বাণপ্রসাব কুঠারঃ, প্রমাণচন্দ্রিকা, ১০৮ পৃ.



ইহা হইতে মাধ্ব-মতে ব্যাপারশালী অসাধারণ কারণই যে কারণ, তাহা চক্ষুশব্দ “সাধন” শব্দের প্রয়োগের দ্বারা স্পষ্টতঃ বুঝা যায়। জ্ঞানের কারণ প্রমাতা, প্রমেয় প্রকৃতি প্রমার কারণ হইলেও (প্রত্যক্ষে চক্ষুঃসংযোগ প্রকৃতির দ্বারা) প্রমা বা যথার্থ-জ্ঞানের সাক্ষাৎ সাধন নহে বলিয়া প্রমাতা, প্রমেয় প্রকৃতি প্রমার কারণ বা প্রমাণ হইল না। অল্পপ্ৰমাণ মাধ্ব-মতে প্রত্যক্ষ, অনুমান ও শব্দ এই তিন প্রকার :

রামানুজ-সম্প্রদায়ের সিদ্ধান্তে দেখা যায় যে, প্রমা বা যথার্থ জ্ঞানের উৎপাদক কারণ-সমষ্টির মধ্যে যাহা বিশেষভাবে প্রমা বা সত্য-জ্ঞানের

উৎপত্তির সহায়তা করে, প্রমার কারণগুলির মধ্যে তাহাই
 রামানুজ-মতে
 প্রমাণের স্বরূপ
 স্রেষ্ঠ কারণ বা কারণ আখ্যা লাভ করে।^১ জয়ন্ত ভট্টের মতের আলোচনায় আমরা দেখিয়াছি যে, প্রমার কারণ-সমষ্টির মধ্যে যে কোন-একটি কারণ অল্পপস্থিত থাকিলেই যথার্থ জ্ঞানোদয় হয় না, কারণ-সমষ্টি উপস্থিত থাকিলেই জ্ঞান উৎপন্ন হইয়া থাকে। এই অবস্থায় জয়ন্ত বলিয়াছেন যে, কারণ-সমষ্টির মধ্যে কোনটি যে প্রধান, আর, কোনটি যে অপ্রধান, তাহা নিশ্চয় করিয়া বলিবার উপায় নাহি, অতএব প্রমার কোন নির্দিষ্ট একটি কারণকে প্রমাণ না বলিয়া কারণ-সমষ্টিকে প্রমাণ বলাই যুক্তিসঙ্গত। জয়ন্তের এই মত কোন বৈদ্যাত্মিক আঁচাঘাই গ্রহণ করেন নাহি। তাহার বলেন যে, যেই কারণের ব্যাপারের (Function) পরই কার্যোৎপত্তি হইতে দেখা যায়, তাহাই স্রেষ্ঠ কারণ বা কারণ। আমার চক্ষুও আছে, টেবিলের উপর বইখানাও আছে। এই অবস্থায় যে-পর্যন্ত না বইখানির সহিত আমার চক্ষুর সংযোগ ঘটিবে, সেই পর্যন্ত বইখানি আমার দৃষ্টি-গোচর হইবে না চক্ষুর সহিত বইখানির সংযোগ হইবামাত্রই বইখানি আমার প্রত্যক্ষের গোচর হইবে। সুতরাং দেখা যাইতেছে যে, চক্ষু এবং টেবিলের উপরিস্থিত দৃশ্য পুস্তক, এই দুইএর মধ্যে আর একটি কার্য ঘটিয়াছে, যাহার ফলে বইখানি আমার দৃষ্টি-গোচর হইয়াছে। সেই কার্যটিই হইল এ-ক্ষেত্রে বইখানির সহিত চক্ষুর সংযোগ। চক্ষুর সংযোগের কারণ চক্ষুই বাটে, সংযোগ চক্ষু-বস্তুর দ্বারা হইয়াও চক্ষু-নির্মিত-

১। উৎকারণশালী মধ্যে যদন্তিনয়েন কার্যোৎপাদকং তৎকারণম্ রামানুজ রূপ সিদ্ধ ভাসংগ্রহ, Govt. Oriental Ms No. 4958



অন্য পুস্তক-প্রত্যক্ষের সাক্ষাৎজনক হইয়া থাকে। এখানে চক্ষুর বইখানির সহিত সংযোগই হইল “ব্যাপার” বা মধ্যবস্তু কার্য। এইরূপ ব্যাপার বা কার্যের মধ্যদিয়াই চক্ষুরিন্দ্রিয় প্রভৃতি প্রত্যক্ষ-জ্ঞানের করণ বা প্রমাণ সংজ্ঞা লাভ করে।^১ চক্ষুঃসংযোগের পরই দৃশ্য বস্তু প্রত্যক্ষের গোচর হয় বলিয়া কেহ কেহ চক্ষুঃসংযোগকেই প্রত্যক্ষের সাক্ষাৎ কারণ বা করণ বলিয়া থাকেন, কোন কোন দার্শনিক আবার সংযোগের মধ্যদিয়া (সংযোগ-ধারা) চক্ষুরিন্দ্রিয়কেই প্রত্যক্ষ প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করেন। অমর্ত্যের পমাণপদ্ধতি, ধর্মরাজাধ্বরীন্দ্রের বেদান্তপরিভাষা, রামকৃষ্ণধরির বেদান্ত-পরিভাষার টীকা লিখামণি, বেঙ্কটের জ্ঞানপরিভূক্তি, রামানুজের সিদ্ধান্তসংগ্রহ এবং মিস্তার্ক-সম্প্রদায়ের পরপক্ষগিবিবজ্ঞ প্রভৃতি গ্রন্থের প্রমাণের স্বরূপ-বিচারের শৈলী দেখিলে বুঝা যায় যে, প্রমাণের সংখ্যা প্রভৃতি বিষয়ে মত ভেদ থাকিলেও বৈদান্তিক আচার্যগণ সকলেই প্রমাণ বা যথার্থ জ্ঞানের করণকে অর্থাৎ “ব্যাপারশালী অসাধারণ কারণক”ই প্রমাণ বলিয়া একবাক্যে স্বীকার করিয়াছেন। রামানুজ-সম্প্রদায়ের প্রমাণ বিশেষজ্ঞ আচার্য বেঙ্কটনাথ তাঁহার জ্ঞানপরিভূক্তিতে বলিয়াছেন যে, প্র পুস্তক “মা” ধাতুর পর জ্ঞাব-বাচো কিংবা করণ-বাচো লাট্ প্রত্যয় করিয়া “প্ৰমাণ” পদটি নিম্পন্ন হইয়া থাকে। এটো ব্যাপ্তি অনুসারে বিচার করিলে যথার্থ-জ্ঞান এবং তাঁহার সাধন, এটো উভয়কেই প্রমাণ বলা যায়।^২ যথার্থ জ্ঞান যেখানে নির্দোষ প্রমাণমূলে উপর হইয়া থাকে, সেখানে সেই জ্ঞানটি যে সত্য হইবে, তাহাতে সন্দেহ কি? দ্বিতীয়তঃ, প্রমার যাচা আশ্রয় তাহার সত্যতা-সম্পর্কে যেখানে কোনরূপ সন্দেহ আসে না, সে রূপ ক্ষেত্রে আশ্রয়ের প্রামাণ্য-নিবন্ধন জ্ঞানেরও সত্যতা নির্ণয় করা চলে। দৃষ্টান্তস্বরূপে পরমেশ্বরের

১। প্রমাকরণং প্রমাণমিত্যুক্তমাচাঃগৌঃ সিদ্ধান্তসারে প্রমোৎপাদকসামগ্রী-মণো যদ্ব অতিনবের প্রমাত্তলকঃ তত্ত্বস্যঃ কাঃদগম, অতিনবপ্ত ব্যাপ্যতঃ, যদ্বি যজ্ঞনতিঃব যজ্ঞনযেৎ তৎ তত্ত তত্ত অবান্তরব্যাপ্যতঃ : সাক্ষাৎকারি প্রমার টেলিফঃ করণম্, ইতিবার্ভসংযোগোহব্যবহব্যাপ্যতঃ : রামানুজ-কৃত সিদ্ধান্তসংগ্রহ, Govt. Oriental Mo. No. ৪৮৪৪,

২। প্রমাণপক্ষস্য ভাবে করণেচ দৃষ্টপত্তিঃ। জ্ঞানপরিভূক্তি, ৫ পৃঃ, তত্র ব্যাপ্তিবিবক্ষাতেদাং প্রমিত্তিত্বকবন্ধ যথেষ্টঃ প্রমাণমহাবিত্যবোচ্যম। জ্ঞান-পরিভূক্তি, ৩০ পৃঃ,



সকল সাক্ষর বস্তু-সম্পর্কে যে নিত্য, সত্য জ্ঞান আছে, এই জ্ঞানের উল্লেখ করা যাউতে পারে। এই জ্ঞান নিত্য বিধায় উক্ত কোনও প্রমাণমূলে উৎপন্ন জ্ঞান নহে। সুতরাং প্রমাণের সত্যতা দৃষ্টে এই জ্ঞানের সত্যতা নিশ্চয় করা চলে না। যে হেতু উক্ত পরমেশ্বরের জ্ঞান, সেইজন্যই তাহা সত্য। পরমেশ্বরের জ্ঞান বা সংশয় নাই। ফলে, ঈশ্বরের জ্ঞানেও ভ্রম এবং সংশয় প্রকৃতির প্রস্থ আসে না। আলোচ্য রীতিতে প্রমাণের কিংবা প্রমাণতার সত্যতা নিবন্ধন জ্ঞানের সত্যতা নিষ্কারণ করা সকল ক্ষেত্রে চলে না। জলবিশেষে অসত্য প্রমাণমূলেও সত্য জ্ঞানোদয় হইতে দেখা যায়। পর্বত-শিখর হইতে সমুদ্রিত ধূলিঝালকে ধূম মনে করিয়া কোন জ্ঞানুদমণী যদি পক্ষান্তে বহুর অজ্ঞমান করেন, এবং দৈবাৎ যদি সেখানে পক্ষান্তে বহু পাওয়া যায়, তবে, অজ্ঞমানের হেতু মিথ্যা হইলেও তাঁহার বহুর অজ্ঞমান সে-ক্ষেত্রে সত্যই হইবে। সংসার-জীবনে যে সকল অভিজ্ঞ সংসারী ব্যক্তির কথা শুনিয়া আমরা বাস্তবিক অভিজ্ঞতা সংকল্প করি, এই সকল ব্যক্তির সত্যাত্মবৃত্তি, সত্য ভাষণ প্রকৃতি পরীক্ষা করিয়া, তবে তাঁহাদের কথা বিশ্বাস করি কি? সামান্যিক উপদেশটোকে কেহই অজ্ঞান পুরুষ মনে করিয়া তাঁহার কথা বিশ্বাস করে, এমন নহে।^১ তারপর, নির্দোষ প্রমাণকে কিংবা প্রমাণ আশ্রয় বা প্রমাণকে জানিতে হইলেও তাঁহার পূর্বে প্রমাণ বা যথার্থ জ্ঞান কাটাকে বলে, তাহাটো জানা আবশ্যক হয়। যথার্থ জ্ঞানকে না জানিয়া এই জ্ঞানের মুখা সাধন বা আশ্রয়কে কোনমতেই জানা যায় না। সুতরাং প্রমাণ আলোচনার প্রারম্ভেই যথার্থ-জ্ঞানের স্বরূপ-নিরূপণ অবশ্য কর্তব্য। ভারতীয় দার্শনিক পণ্ডিতগণ তাহাটো করিয়াছেন। হেতুবেদান্তের স্মার্য বিশিষ্ট-হেতুবেদান্তের মতেও প্রমাণ প্রত্যক্ষ, অজ্ঞমান এবং শব্দ, এই তিন প্রকার। অহেতুবেদান্তের মতে প্রমাণ—প্রত্যক্ষ, অজ্ঞমান, উপমান, শব্দ, অর্থাপত্তি এবং অল্পলক্ষ্য, এই

১। নহি বহুপ্রামাণ্যঃ বাক্যপ্রামাণ্যো উপদৃষ্টান্তে লৌকিকবাক্যোহু।
কিন্তু করণদোষাতাবঃ। বিধানি প্রবিশিতের শাখা। ভাষণ বক্তৃতি, ৫৫ পৃষ্ঠা,

২। করণপ্রামাণ্যস্ত অপ্ররপ্রামাণ্যস্তচ জ্ঞানপ্রামাণ্য বীনজ্ঞানদ্বয়ং শুদ্ধমহ-
প্রামাণ্যসিদ্ধার্থঃ জ্ঞানপ্রামাণ্যেনেব বিচারদ্বয়মিতি প্রমাণ্য এব লক্ষ্যবর্ণবিগ্রহে
যুক্ত ইতি ভাবঃ। ভাষণ্য, ৩২ পৃষ্ঠা,



ছয় প্রকার। সকল প্রমাণের মধ্যে একমাত্র প্রত্যক্ষ-প্রমাণই সর্ববাদি-সম্মত, এবং অপরাপর প্রমাণের মূলও বটে। অতএব প্রমাণ-বিচারের মুখে পরবর্তী পরিচ্ছেদে আমরা দার্শনিক তত্ত্ব-পরীক্ষায় প্রত্যক্ষের স্থান, বেদান্তোক্ত প্রত্যক্ষের লক্ষণ ও শৈলী বিশ্লেষণ করিবার চেষ্টা করিব।

১। চারিত্র্য মর্শনে প্রমাণের সংখ্যা সম্পর্কে নানাপ্রকার মত ভেদ দেখিতে পাওয়া যায়। চারীকে মর্শনে একমাত্র প্রত্যাককেই প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করা হইয়াছে। বৈশেষিক এবং নৌত মর্শনের মতে প্রমাণ—প্রত্যাক ও অনুমান, এই দুই প্রকার। সাংখ্যমর্শনে প্রত্যাক, অনুমান এবং শব্দ, এই তিনটি প্রমাণ স্বীকার করা হইয়াছে। এক প্রকার নৈয়ায়িকও উক্ত প্রমাণত্রয়েই পক্ষপাতী। উদ্যোগকে জ্ঞানৈক্যেন্দ্রী বলা হইয়া থাকে। অপরাপর জ্ঞানচাৰ্য্যগণের মতে প্রমাণ—প্রত্যাক, অনুমান, শব্দ এবং উপমান, এই চার প্রকার। কথিত চারপ্রকার প্রমাণের সহিত অর্থাপত্তি প্রমাণকে যোগ করিয়া প্রত্যাকও মীমাংসক-সম্প্রদায় পাঁচ প্রকার প্রমাণ মানিয়া নিখাছেন। উটু মীমাংসক এবং অদ্বৈতবেদান্তীরা মতে প্রমাণ, প্রত্যাক, অনুমান, শব্দ, উপমান, অর্থাপত্তি এবং অভাব বা অনুপলব্ধি, এই ছয় প্রকার। পুরাণনিহ পত্তি উপপ উল্লিখিত ছয় প্রকার প্রমাণের সহিত সম্ভব এবং ঐতিহ্য নামে আরও নূতন দুইটি প্রমাণ যোগ করিয়া প্রমাণকে আট প্রকার বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়া থাকেন।

প্রত্যাকমেকং চারীকিং কলাম ত্যাত্তোপনঃ।

অনুমানকং অজ্ঞাৎ, সাংখ্যঃ শব্দন্ত তে উতে।

জ্ঞানৈক্যেন্দ্রীমোপোপনুপমানকং কেচন।

অর্থাপত্ত্যাঃ অদ্বৈতানি চাৰ্য্যাহ প্রত্যাকং।

অভাবশব্দজ্ঞেতানি অদ্বৈতঃ বেদান্তিনঃ কথ্য।

সম্ভবৈতিহ্যকাকানি তানি নৌদ্যাপিকাঃ কথ্যঃ।

বরদ্বাজ-কৃত চারিত্র্যম্ভা, ৫৬ পৃষ্ঠা, কান্দী সং.



দ্বিতীয় পরিচ্ছেদ

প্রত্যক্ষ

দার্শনিক তত্ত্ব-পরীক্ষার পথে প্রত্যক্ষ যে অপরিহার্য পাথর, তাহা কোন মনোবীজ অধীকার করিতে পারেন না। পৃথিবীর সমস্ত সভ্য জাতির মধ্যেই দার্শনিক চিন্তার উন্মেষ দেখিতে পাওয়া যায়। দার্শনিক পরীক্ষায় প্রত্যক্ষের স্থান বিভিন্ন জাতির জাতীয় আদর্শ, শিক্ষা এবং সংস্কৃতির পার্থক্য-নিবন্ধন ঠাণ্ডাদের দার্শনিক চিন্তা-ধারার গতি এবং প্রকৃতি যে ভিন্নমুখী হইবে, তাহা নিঃসন্দেহ। নানামুখে নানাতাবে প্রবাহিত বিভিন্ন দার্শনিক তত্ত্বের (Metaphysics) দৃঢ় প্রতিষ্ঠার ক্ষুদ্র দর্শন-চিন্তায় ভিন্ন ভিন্ন প্রমাণের (different sources of knowledge) স্বরূপ ও মৈলীর পথ্যাপ্ত আলোচনা অবশ্য কঠব্য। প্রমাণের মধ্যে উপমান, শব্দ, অনুমান প্রভৃতি প্রমাণের মূলহিসাবে প্রত্যক্ষ প্রমাণ যে সর্ব-শ্রেষ্ঠ, তাহা অধীকার করা চলে না। দার্শনিক চিন্তার গতি এবং প্রকৃতি-অনুযায়ী ভিন্ন ভিন্ন দর্শনে সেই দর্শনোক্ত প্রত্যক্ষের স্বরূপও যে বিভিন্ন প্রকারের হইবে, তাহাতে সন্দেহ কি? প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণের সাচায্যেই দার্শনিক তত্ত্বসকল পরীক্ষিত এবং সুদৃঢ় হইয়া থাকে। কলে, দেখা যায় যে, জ্ঞান ও প্রমাণ-তত্ত্বের (Epistemology) সহিত দর্শনের প্রতিপাদ্য তত্ত্বের (Metaphysics) যোগ অতি ঘনিষ্ঠ। এই যোগ ব্যাখ্যা করিতে গেলে বলিতে হয় যে, দর্শনের প্রতিপাদ্য তত্ত্ব প্রতিষ্ঠার সহায়ক না হইলে, সেই প্রমাণের কোনই অর্থ হয় না, আবার, প্রমাণের ভিত্তিতে গঠিত না হইলে, সেই তত্ত্বকে তত্ত্বের মর্যাদা দেওয়াও চলে না। এইরূপে প্রমাণ এবং প্রমেয়-তত্ত্ব যে পরস্পর সাপেক্ষ, তাহা মানিতেই হইবে। ভারতীয় নৈয়ায়িক সম্প্রদায় “মানাধীনামেয়সিদ্ধিঃ” এই দৃষ্টিতে বিচার করিতে গিয়া দার্শনিক পরীক্ষায় প্রমাণের স্থান যে বহু উঁচু, তাহা নির্দেশ করিয়াছেন, এবং প্রমাণমূলে প্রমেয় তত্ত্ব পরীক্ষা করিয়াছেন। পাশ্চাত্য দর্শনের ক্ষেত্রে ক্যান্টের (Kant) আবিষ্কারের পর হইতে দার্শনিক চিন্তার ঐতিহ্য আলোচনা করিলে দেখা যায় যে, জ্ঞান ও প্রমাণ-তত্ত্বের বিচারে ক্যান্টের যে অপূর্ব মনীষা ফুটিয়া উঠিয়াছে, সেই



মনীষালোকে আলোকিত হইয়াই দার্শনিক তত্ত্ব-বিজ্ঞা (Metaphysics) পূর্ণতরূপে বিকাশ লাভ করিয়াছে। এই অবস্থায় দার্শনিক তত্ত্ব-পরীক্ষায় জ্ঞান ও প্রমাণের আলোচনা যে প্রধান স্থান অধিকার করিবে, তাহাতে আর আশ্চর্য্য কি? এই শ্রেণীর আলোচনার প্রাধান্য আধুনিক পাশ্চাত্য দর্শনের ক্ষেত্রে বিশেষ ভাবেই পরিলক্ষিত হইয়া থাকে।^১ দার্শনিক পরীক্ষায় জ্ঞান ও প্রমাণের স্বরূপ-পথ্যালোচনার প্রাধান্য দিলেও, একথা ভুলিলে চলিবে না যে, দর্শনোক্ত তত্ত্বের সাধন এবং শোধনই প্রমাণ-জিজ্ঞাসার মূল লক্ষ্য। ভিন্ন ভিন্ন দর্শনে পরস্পর বিরোধী বিভিন্ন তত্ত্বের পরিচয় পাওয়া যায়। তত্ত্ব সকল ভিন্ন স্বভাবের হইলে, ঐ তত্ত্বের সাধক প্রত্যক্ষ প্রকৃতি প্রমাণের স্বরূপও বিভিন্ন হইবে; তত্ত্বের প্রকৃতিই প্রমাণের স্বরূপ এবং শৈলীকে নিয়ন্ত্রিত করিবে, ইহা নিঃসন্দেহ। ভারতীয় দর্শনের রাজ্যে প্রবেশ করিলে আমরা এই রহস্যই স্পষ্টতঃ দেখিতে পাই। ভারতীয় দর্শনে অধ্যাত্ম-বিজ্ঞাকে পুরোভাগে স্থাপন করিয়া তত্ত্ব-পরীক্ষার অন্তর্কূলভাবে প্রত্যক্ষ প্রকৃতি প্রমাণের স্বরূপ বিশ্লেষণ করা হইয়াছে। ভারতীয় দর্শন-সম্পর্কে আরও একটি কথা এই যে, ভারতের প্রধান দার্শনিক যতগুলি সমন্বিতৈ ঐক্যমূলক; নিগূঢ় বেদ-বিজ্ঞার স্বরূপ-বিশ্লেষণই দার্শনিক পরীক্ষার প্রধান অঙ্গ। এই অবস্থায় সেই দর্শনের জ্ঞান ও প্রমাণ-তত্ত্বের আলোচনা যে বৈদিক সত্যের অনুসরণ করিবে, ইহাই আত্মবিক। ভারতের প্রধান দর্শনগুলি বৈদিক ভিত্তিতে গঠিত হইয়াছে বলিয়া সে-ক্ষেত্রে কান্ট (Kant) প্রকৃতির দর্শনের দ্বায় স্বচ্ছন্দ গতিতে, বিজ্ঞানের ভিত্তিতে জ্ঞান ও প্রমাণ-তত্ত্বের আলোচনার বিকাশ সম্ভবপর হয় নাই। ভারতীয় দার্শনিকগণের দ্বন্দ্বাব মনীষাও অধ্যাত্ম-বিজ্ঞানের তুঙ্গশৃঙ্গ বেদ শৈলে প্রতিষ্ঠিত হইয়া পদ হইয়া পড়িয়াছে। এইরূপে এক শ্রেণীর সমালোচক ভারতীয় দর্শনের বিরুদ্ধে যে সমালোচনা-বাণ বর্ষণ করিয়া থাকেন, তাঁহাদিগকে আমরা এই কথা বলিতে চাই যে, ভারতীয় দ্বায়, বৈশেষিক, মীমাংসা, বেদান্ত প্রকৃতি দর্শনের মৌলিক গ্রন্থরাজি আলোচনা করিলে, সুখী সমালোচক তর্কের গভীরতা, বিচার ও বিশ্লেষণী শক্তির অস্বত নৈপুণ্য দেখিয়া মুগ্ধ হইবেন। তর্কের আলোক-সম্পাতে সত্য-জিজ্ঞাসার পথ যতদূর সুগম করা যাইতে পারে, ভারতীয় দার্শনিকগণ



তাহা করিয়াছেন। সেই নিশিতবুঝি-ভেত তর্কের কটক-বনে প্রবেশ করিয়া অক্ষত হৃদয়ে প্রত্যাবর্তন করিতে পারেন, এমন চিন্তাশীল মনোবী খুব অল্পই আছেন। তারপর, বৈদিক ভিত্তিতে গঠিত হইয়াছে বলিয়া ভারতীয় দর্শনে স্বাধীন চিন্তার গতি মন্থর হইয়াছে বলিয়া গাহারা আপত্তি তোলেন, তাহারা ভুলিয়া বান যে, বৈদিক ভিত্তিতে সুগঠিত হইয়াছে বলিয়াই ভারতের বড় দর্শন সন্দেহ-বাদ বা অজ্ঞেয়তা-বাদে (Agnosticism) পর্যাবসিত হয় নাই। পাশ্চাত্যের মধ্য যুগের চার্চের (Church) প্রভাবে প্রভাবিত দর্শন-চিন্তাকে (dogmatic) গোড়া অস্তিমত বলিয়া যতই নিন্দা করা হউক না কেন; এবং ক্যাথলিক দর্শনের স্বাধীন চিন্তাকে যতই উচ্চ স্তরে স্থান দেও না কেন? শেষ পর্য্যন্ত দেখা গেল যে, ক্যাথলিক অজ্ঞেয়তা-বাদের মধ্যেই ভুলিয়া গেলেন। ভারতের অশ্রুতম শ্রেষ্ঠ দার্শনিক বৌদ্ধ বেদের প্রামাণ্য স্বীকার করেন নাই। বৌদ্ধ-দর্শন বেদের ভিত্তিতে গড়িয়া উঠে নাই। বৈজ্ঞানিক চিন্তার ভিত্তিতে সম্পূর্ণ স্বাধীনভাবেই গড়িয়া উঠিয়াছিল। কিন্তু বৌদ্ধ-দর্শনও শেষ পর্য্যন্ত “শূন্য”ই মিলাটয়া গেল। এই অবস্থায় ভারতীয় প্রাচীন দর্শন-গুলির বৈদিক ভিত্তি, ইহাদের দার্শনিক চিন্তার অগগতির পথে অণুরায় হইয়াছে, এমন কথা বলা যায় কি? বেদান্ত-সম্পর্কে এইরূপ কথা কোনমতেই খাটে না। কেননা, বেদান্ত বেদেরই সার-নির্ঘাস বা শিরোস্তাগ। উপনিষদই বেদান্ত। উপনিষদের ভিত্তিতে বিচার করিলেই বেদান্তকে বেদান্ত বলা চলিবে, নতুবা তাহা হইবে অনর্থক কোলাহল। বেদান্তের প্রত্যক্ষের আলোচনায় আমরা দেখিত পাই যে, বেদান্তের প্রত্যক্ষ-প্রক্রিয়ার সহিত উপনিষদতত্ত্ব ব্রহ্মবিজ্ঞান যোগ অতিঘনিষ্ঠ। এইজন্য বেদান্তের সিকান্দ্রে তত্ত্ব বিজ্ঞান (Metaphysics) সহিত জড়িতভাবে প্রমাণ-তত্ত্বের (Epistemology) আলোচনাকে কোনমতেই অসম্ভব বলা চলে না। কারণ, জ্ঞান-তত্ত্ব, প্রমাণ-তত্ত্ব (Epistemology) এবং তত্ত্ব-বিজ্ঞান (Metaphysics) তাহাদের স্বীয় স্বীয় ক্ষেত্রে স্বাধীনভাবে বিকাশ পাইলেও, ইহারা পরস্পর নির্ভরশীল নহে, পরস্পর সাপেক্ষ, (mutually inter-dependent) ইহা ভুলিলে চলিবে না। তারপর, বৈদ্যাস্তিকের মতে যখন জ্ঞানই পরম ও চরম তত্ত্ব, তখন বেদান্তের ব্যাখ্যায় তত্ত্ব-পনীক্ষাকে ছাড়িয়া, প্রমাণ-তত্ত্বের আলোচনা চলিবে কিরূপে?



উপনিষৎকৃত চরম জ্ঞানকে প্রত্যক্ষের অর্থাৎ অপরোক্ষ অঙ্গভবের (Immediate apprehension) ভিত্তিতে বিচার করার জন্যই বেদের সর্বোত্তম অংশ বেদান্তকে শ্রেষ্ঠ দর্শনের মর্যাদা দেওয়া হইয়া থাকে।

প্রত্যক্ষ বলিলে কি বুঝায়? এই প্রশ্নের উত্তরে শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা-ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন বলিয়াছেন যে, “অক্ষস্ত অক্ষস্ত প্রতিবিষয়ঃ বৃত্তিঃ প্রত্যক্ষম্”।

প্রত্যক্ষ শব্দের
ব্যাপ্তি ও
অর্থ কি?

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা, ১।১।৩, “অক্ষ” শব্দে এখানে চক্ষু, কর্ণ প্রভৃতি ইন্দ্রিয়কে বুঝায়; অক্ষস্ত অক্ষস্ত অর্থাৎ চক্ষু-প্রমুখ প্রত্যেক ইন্দ্রিয়ের, ভাঙার নিজ নিজ রূপ, বস প্রভৃতি গাঢ় বিষয়ে বৃত্তিই প্রত্যক্ষ বলিয়া জানিবে। প্রত্যক্ষ শব্দধারা

এখানে প্রত্যক্ষ প্রমাণকে লক্ষ্য করা হইতেছে, ইন্দ্রিয়ের বৃত্তি অর্থে ইন্দ্রিয়ের ব্যাপারকে বুঝায়। ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার কাকাকে বলে? যাহা ইন্দ্রিয়-জ্ঞাত হইয়াও ইন্দ্রিয়-জ্ঞাত প্রত্যক্ষের সাক্ষাৎ জনক হইয়া থাকে, তাকাকেই ইন্দ্রিয়ের “ব্যাপার” বা কার্য্য বলা হইয়া থাকে। স্থূল বস্তুর প্রত্যক্ষে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সহিত দৃশ্য বস্তুর সংযোগটো চক্ষুরিন্দ্রিয়ের ব্যাপার (function), দৃশ্য বস্তুর সহিত চক্ষুর সংযোগরূপ এটো ব্যাপার চক্ষুরিন্দ্রিয় জ্ঞাতও বটে, চক্ষুরিন্দ্রিয়-জ্ঞাত প্রত্যক্ষের সাক্ষাৎ জনকও বটে। কেননা, দৃশ্য বস্তুর সহিত চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সংযোগ না ঘটিলে, দৃশ্য বস্তু কখনো কালেও প্রত্যক্ষ-গোচর হয় না, চক্ষুর সহিত সংযোগ ঘটিবামাত্রই বস্তুর প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে; সুতরাং প্রাচীন শ্রীমদ্ভগবদ্গীতার মতে স্থূল বস্তুর প্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয়ের সহিত দৃশ্য বিষয়ের সংযোগরূপ ব্যাপার বা কার্য্যই হয়, এই বস্তু প্রত্যক্ষের চরম কারণ (final cause) বা কারণ। নব্য-নৈয়ায়িকদিগের মতে ইন্দ্রিয়ের এই ব্যাপার ব্যাপার-শূন্য বলিয়া, উহা ইন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষের কারণ হইতে পারে না। ইন্দ্রিয়ের এই ব্যাপারকে ছার করিয়া চক্ষু প্রভৃতি ইন্দ্রিয়কেই প্রত্যক্ষের কারণ বা প্রত্যক্ষ-প্রমাণ বলা হইয়া থাকে। উহা আমবা পূর্বেই প্রমাণের স্বরূপ-বিচার প্রসঙ্গে ২৮ পৃষ্ঠায় আলোচনা করিয়াছি। স্থূল বস্তুর প্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয়ের সহিত দৃশ্য বিষয়ের সংযোগ যেমন “ব্যাপার” হইয়া থাকে, সেটরূপ এমন কতকগুলি প্রত্যক্ষ জ্ঞানও দেখা যায়, যে-সকল প্রত্যক্ষ জ্ঞান তৎক্ষণে অপরাপর প্রত্যক্ষ জ্ঞান উৎপাদন করিয়া, ব্যাপারের স্থান এবং আখ্যা লাভ করে। অমি পথে চলিতে চলিতে পথের উপর কতকগুলি টাকা দেখিতে

পাইলাম এবং উহাঘাটা আমার বিশেষ শ্রীবৃদ্ধি হইবে মনে করিয়া টাকাগুলি আমি পকেটে পুরিলাম ; পায়ের কাছে কতকগুলি তীক্ষ্ণধার কাটা দেখিয়া, তাহা পায়ের বিধিতে পারে বৃদ্ধিয়া দূর দিয়া চলিয়া গেলাম ; পথের পাশে একচাক পাথর দেখিয়া উহা আমার কোনও প্রয়োজনে আসিবে না মনে করিয়া উহার প্রতি ক্রক্ষেপও করিলাম না । এ-সকল ক্ষেত্রে টাকাগুলিকে আমার পকেটস্থ করিবার, বারান কাটা পরিহার করিবার, এবং পাথরের চাকাকে উপেক্ষা করিবার যে জ্ঞান জন্মিল, ঐ জ্ঞান সাক্ষাৎ সম্বন্ধে ইন্দ্রিয়-লব্ধ না হইলেও, উহাও যে আমার প্রত্যক্ষ জ্ঞান, তাহা নিঃসন্দেহ । আলোচ্য প্রত্যক্ষ জ্ঞানের মূলে আছে, ঐ সকল বস্তুর চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ । প্রথমতঃ আমি ঐ সকল জিনিষ নিজের চক্ষুর দ্বারা দেখিয়াছি, তারপর, টাকার তোড়া কল্যাণকর মনে করিয়া গ্রহণ করিয়াছি, কাটাগুলিকে বেশনা-দায়ক বৃদ্ধিয়া পরিহার করিয়াছি, পাথরের চাকা আমার কোনও প্রয়োজনে আসিবে না মনে করিয়া উহাকে উপেক্ষা করিয়াছি । পথে পাওয়া টাকার তোড়া প্রভৃতির চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ, চক্ষুরিন্দ্রিয়-জ্ঞাতো বটেই, এবং ঐ চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের ফলে ইচ্ছা ভাল, উচ্ছা মন্দ, ইচ্ছা গ্রাহ্য, উচ্ছা ত্যাগ্য, এইরূপে ঐ সকল বস্তু-সম্পর্কে যে ভাল-মন্দ-বোধের উদয় হইয়া থাকে, তাহার সাক্ষাৎ জনকও বটে । অতএব আলোচ্য চাক্ষুষ প্রত্যক্ষকে, স্থূল বস্তুর প্রত্যক্ষে দৃশ্য বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগের দ্বায়, ব্যাপার এবং প্রত্যক্ষ-প্রমাণ বলিয়াই গ্রহণ করিতে হইবে । এইজন্যই শ্রায়-ভাব্যকার বাৎস্তায়ন উহার ভাব্য ইন্দ্রিয়ের বৃত্তি অর্থে, চক্ষুপ্রভৃতি ইন্দ্রিয়ের সহিত দৃশ্য বিষয়ের সংযোগ, এবং ঐ সংযোগের ফলে উৎপন্ন ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষ, এই উভয়কেই বুঝিয়াছেন—বৃত্তিস্ত সন্নিবোধো জ্ঞানঃ বা, বাৎস্তায়ন-ভাষ্য, ১।১।৩, স্থূল বস্তুর প্রত্যক্ষে, ইন্দ্রিয়-বৃত্তি শব্দের অর্থ হইবে, দৃশ্য বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিবর্ধ বা সংযোগ । এই সংযোগই এ-ক্ষেত্রে ব্যাপার ; বস্তুর স্থূল প্রত্যক্ষ ঐ ব্যাপারের ফল । যেখানে ইন্দ্রিয়-জ্ঞাত প্রত্যক্ষ জ্ঞান, ঐ জ্ঞানের ফলে (অনিষ্টকরকে পরিহার করিবার, কল্যাণকরকে গ্রহণ করিবার বোধ প্রভৃতি) জ্ঞানাত্মক উৎপাদন করে, সে-ক্ষেত্রে ইন্দ্রিয়-জ্ঞাত প্রত্যক্ষ জ্ঞানই ব্যাপারের স্থান লাভ করে, এবং ইন্দ্রিয়-লব্ধ প্রত্যক্ষ জ্ঞানের ফলে উৎপন্ন জ্ঞানাত্মকের সাক্ষাৎ সাধন বা প্রমাণ হইয়া থাকে । আলোচ্য জ্ঞানাত্মক এ-স্থলে ঐ ইন্দ্রিয়-জ্ঞাত প্রত্যক্ষ প্রমাণের ফল দ্বায় মতে একমাত্র



ইন্দ্রিয়ের সহিত দৃশ্য বিষয়ের সংযোগই ব্যাপার বা প্রত্যক্ষ-প্রমাণ নহে। ইন্দ্রিয়-সংযোগ এবং ক্ষেত্র-বিশেষে ইন্দ্রিয়-সংযোগের ফলে উৎপন্ন প্রত্যক্ষ জ্ঞান, এই উভয়ই অবস্থা-বিশেষে ব্যাপার এবং প্রত্যক্ষ-প্রমাণ বলিয়া অভিহিত হয়।^১ প্রত্যক্ষ শব্দের উল্লিখিত ব্যাখ্যা গ্রহণ না করিয়া, কোন কোন মনীষী “প্রতিগতমকম্” এইরূপ “প্রাদি-সম্বন্ধসর” অর্থ গ্রহণ করিতে চাহেন। এই অর্থে “প্রতিগতম্” অর্থাৎ দৃশ্য বিষয়ের সহিত সংযুক্ত “অকম্” বা ইন্দ্রিয়ই একমাত্র প্রত্যক্ষ-প্রমাণ; ইন্দ্রিয় লব্ধ প্রত্যক্ষ জ্ঞান, এই মতে প্রত্যক্ষ-প্রমাণ নহে। প্রত্যক্ষ জ্ঞান যে-ক্ষেত্রে অস্তিত্বকে বর্জন এবং কল্যাণকরকে বরণ করার বুদ্ধি প্রকৃতি জ্ঞানাত্মক উৎপাদন করে, ঐ জ্ঞানাত্মক প্রত্যক্ষ বোধ নহে, উহা এক প্রকার অনুমান। বৈতবেদান্তের অন্যতম প্রধান আচার্য্য জয়তীর্থের মতেও দেখিতে পাওয়া যায় যে, ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষের ফলে উৎপন্ন জ্ঞানাত্মক এক জাতীয় অনুমানই বটে। পথে চলিতে চলিতে পথের মধ্যে একটি ভীক্ষুদার কাটা দেখা গেল। কাটা পায়ে ফুটিলে ওহা বিশেষ যত্নপালনীয়ক হয়, এইরূপে পূর্বের কাটা কোটার স্থিতি, কাটা দেখার সঙ্গে সঙ্গেই দর্শকের মনের মধ্যে উদ্ভূত হইল। এই কাটাও সেই জাতীয় যত্নপালনীয় ভীক্ষুদার কাটা, এইরূপ বুদ্ধিগত স্থবী দর্শক কাটা পরিহার করিয়া যান। একটি সুপক কদলী দেখিয়া উহার মাধুর্য্য স্মরণ করিয়া, এই কদলীও সেই জাতীয় মধুর কদলী, এইরূপ মনে করিয়া বুদ্ধিমান ব্যক্তি উহা গ্রহণ করেন। আচার্য্য জয়তীর্থ বলেন যে, এই সমস্ত বোধ অনুমান-ভিন্ন অস্ত্র কিছু নহে।^২ নৈময়িকগণ ইন্দ্রিয়-বৃত্তি শব্দে দৃশ্য বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ এবং ক্ষেত্র-বিশেষে ঐ সংযোগের ফলে উৎপন্ন প্রত্যক্ষ জ্ঞান, এই উভয়কেই প্রত্যক্ষ জ্ঞানের ব্যাপার এবং সাক্ষাৎ সাধন বলিয়া গ্রহণ করিলেও মাধব-বেদান্তের মতের আলোচনায় দেখা যায় যে, মাধব পণ্ডিতগণ একমাত্র দৃশ্য বস্তুর সহিত চক্ষু-শ্রবণ ইন্দ্রিয়ের সঙ্গিকর্ষ বা সংযোগকেই ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার বা বৃত্তি বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষের ফলে উৎপন্ন (গ্রহণ, বর্জন, উপেক্ষা প্রকৃতি) জ্ঞানাত্মক জয়তীর্থ প্রকৃতির মতে এক জাতীয় অনুমান বিধায় বৃত্তি শব্দের ঐন্দ্রিয়ক জ্ঞান অর্থে গ্রহণ করার

১। বৃত্তিত্ব সঙ্গিকর্ষী জ্ঞানঃ বা, যদি সঙ্গিকর্ষস্তদা জ্ঞানঃ প্রযুক্তিঃ। যদা জ্ঞানং তদা হানোপাদানোপেক্ষাবৃত্তয়ঃ কলমঃ। জায় ভাষ্য, -১৩৩,

২। হানোপাদানোপেক্ষাবৃত্তয়ঃ প্রত্যক্ষত্ব ফলমিতি কেচিদাহঃ, তদপ্যসৎ ভাসমিহুমানকলহাৎ। প্রমাণপদ্ধতি, ২৭ পৃঃ,



অনুকূলে কোন যুক্তি নাই ; ঐবপ অর্থ স্বাভাবিকও নহে, এবং নিশ্চয়োজ্ঞানও বটে। “প্রতিগতমক্ষম” অর্থাৎ বিষয়-সম্বন্ধে বা বিষয়ের সহিত সাক্ষাৎ সম্বন্ধে সম্বন্ধ ইন্দ্রিয়ই প্রত্যক্ষ প্রমাণ, এইরূপে প্রত্যক্ষ শব্দের প্রাদি সমাসের অর্থ গ্রহণ করিলে, দৃশ্য বস্তুর গ্রহণ বা বর্জনের মূল যে প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতা আছে, তাহা কোনমতেই প্রত্যক্ষ-প্রমাণ বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। নৈয়ায়িক সম্প্রদায় ইন্দ্রিয়-সংযোগ এবং ইন্দ্রিয়জ্ঞান, এই উভয়কেই ইন্দ্রিয়-বৃত্তি বলিয়া মানিয়া লওয়ায় তাহাদের মতে আলোচিত প্রাদি-সমাসের অর্থ গ্রহণের অযোগ্য হইলেও, ভয়ভীর্ণ প্রভৃতি যে সকল আচার্য্য একমাত্র ইন্দ্রিয়-সংযোগকেই ইন্দ্রিয়ের বৃত্তি বলিয়া ব্যাখ্যা করিতে চাহেন, তাহাদের মতে প্রত্যক্ষ শব্দের উল্লিখিত “প্রাদি-সমাসের” অর্থ গ্রহণ করিলেও কোন দোষ দেখা যায় না। এই প্রসঙ্গে লক্ষ্য করা আবশ্যক যে, প্রত্যক্ষ শব্দের “প্রাদি-সমাসের” অর্থ গ্রহণ করিলে চক্ষু, কণা প্রভৃতি সকল জ্ঞানেন্দ্রিয়ই যে প্রত্যক্ষের সাক্ষাৎ সাধন এবং প্রত্যক্ষ প্রমাণ, এই অর্থটি তেমন পরিষ্কৃষ্ট হয় না। “অক্ষম অক্ষম প্রতিবর্ততে” এইরূপ অব্যয়ীভাব-সমাসের অর্থ গ্রহণ করিলে প্রত্যেক ইন্দ্রিয়ই যে প্রত্যক্ষ-প্রমাণ হইবে, এই তাৎপর্য্য অধিকতর পরিষ্কৃষ্ট হয়। একপক্ষে “প্রাদি সমাসের” অর্থ গ্রহণ না করিয়া “অব্যয়ীভাব সমাসের” অর্থ গ্রহণ করাষ্টে যুক্তিসঙ্গত।

প্রত্যক্ষ শব্দের ব্যাপ্তি লভ্য অর্থ পরীক্ষা করা গেল। সম্প্রতি জ্ঞানের দৃষ্টিতে প্রত্যক্ষ জ্ঞানের স্বরূপ আলোচনা করা যাউক।

জ্ঞান-মতে
প্রত্যক্ষ জ্ঞানের
স্বরূপ

জ্ঞান-লক্ষণে মহামুনি গৌতম প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিকূপণ করিতে গিয়া বলিয়াছেন যে, ইন্দ্রিয়ের সহিত অর্থ বা দৃশ্য বিষয়ের সংযোগ প্রভৃতি সম্বন্ধের ফলে, লব ও সংশয়-রহিত, সত্য এবং নিশ্চয়াস্বক যে জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তাহাই

প্রত্যক্ষ জ্ঞান বলিয়া জানিবে। ঐরূপ প্রত্যক্ষ জ্ঞানের যাত্রা মুখ্য সাধন, তাহা প্রত্যক্ষ প্রমাণ। ইন্দ্রিয়ার্থ-সম্বন্ধে সংশয় জ্ঞানমবাপদেশমব্যভিচারি ব্যবসায়াস্বকং প্রত্যক্ষম্। জ্ঞান-সূত্র, ১।১।৩, উল্লিখিত সূত্রে “অবাপদেশম্” এবং “ব্যবসায়াস্বকম্” এই যে দুইটি পদের প্রয়োগ দেখা যায়, ঐ পদদ্বয় বস্তুতঃ আলোচ্য প্রত্যক্ষ-লক্ষণের অন্তর্ভুক্ত নহে। উদাহারা প্রত্যক্ষের নির্দিষ্টকর (Indeterminate) এবং সবিষ্টকর (Determinate) এই দুই প্রকার বিভাগ সূচিত হইয়া থাকে মাত্র। প্রত্যক্ষের এইরূপ বিভাগ সূচনার



ভাৎপৰ্য্য এই যে, বস্তুকীৰ্ত্তি, নিহুনাগ, বস্তুবন্ধু প্রভৃতি বৌদ্ধ পণ্ডিতগণ
 কপিকবান গ্রহণ করার তাহাদের মতে দৃশ্যমান বিশ্বের কপিক বস্তুরাঞ্জি-
 সম্পর্কে নির্বিকল্প (Indeterminate cognition not apprehending
 any relation what soever), অর্থাৎ দৃশ্যমান বস্তুর নাম, জাতি,
 গুণ, ক্রিয়া প্রভৃতি সর্বপ্রকার বিকল্প বা বিশেষ বস্তু-রহিত, বস্তুর
 স্বরূপমাত্রের বোধক যে প্রত্যক্ষ জ্ঞানের উদয় হয়, তাহাই একমাত্র
 সত্য; নাম, জাতি, গুণ, ক্রিয়া প্রভৃতি বিশেষ ভাবের বোধক
 বস্তুর সবিকল্পক প্রত্যক্ষ অসত্য। প্রাচীন বৈজ্ঞানিক এবং দার্শনিক
 আচার্য্য ভর্তুহরি প্রভৃতির মতে পদার্থমাত্রেরই কোন-না-কোন নাম
 আছে। নাম-শূন্য কোন পদার্থ নাই, নাম এক পদার্থ বস্তুতঃ অস্তিত্ব।
 জ্ঞানমাত্রই জ্ঞের পদার্থের অস্তিত্ব: নাম বা সংজ্ঞা যে সূচনা করিবে,
 তাহাতে কোনও সন্দেহ নাই। ফলে, এইমতে সকল প্রত্যক্ষই হইবে
 সবিকল্পক (Determinate cognition), নির্বিকল্পক বা সর্বপ্রকার
 বিকল্প রহিত প্রত্যক্ষ অসম্ভব কথা। এইরূপ সবিকল্প এবং নির্বিকল্প
 প্রত্যক্ষ-সম্পর্কে দার্শনিক পণ্ডিতসমাজে গুরুতর মত-ভেদ থাকিলেও
 নৈয়ায়িকগণ প্রত্যক্ষের উল্লিখিত দুই প্রকার বিভাগই যুক্তিসূক্ত মনে
 করেন; এবং ইহা বুঝাটনার জন্যই প্রত্যক্ষ-সূত্রে উক্ত দুিবিধ বিভাগের সূচক
 “অব্যাপদেশকম্” এবং “ব্যবসায়াক্ষকম্” এই দুইটি পদের ব্যবহার করা
 হইয়াছে বুঝিতে হইবে। যে প্রত্যক্ষ কোনরূপ নাম, জাতি প্রভৃতি বিকল্পের
 (বিশেষ বস্তু-র) স্মরণ হয় না, দৃশ্য বস্তুর সচিৎ চকুর সংযোগ হইবামাত্র
 চকু:সংযুক্ত বস্তুর নাম, জাতি প্রভৃতির “ব্যাপদেশ” অর্থাৎ বিশেষ বস্তু-র
 বোধরহিত, (শকার্ধ-জ্ঞানবিহীন বালকের, কিংবা শব্দ উচ্চারণ করিয়া
 অর্থ প্রকাশ করিতে অসমর্থ যুক ব্যক্তির জ্ঞানের স্থায়—বালমুকাদিসদৃশম্),
 ভাষায় প্রকাশের অযোগ্য, পদার্থের স্বরূপমাত্রের সূচক নির্বিকল্পক
 প্রত্যক্ষের কথাই “অব্যাপদেশকম্” শব্দের দ্বারা বুঝান হইয়াছে;
 “ব্যবসায়াক্ষকম্” পদের দ্বারা নাম, জাতি, গুণ, ক্রিয়া প্রভৃতি বিশেষ বিশেষ
 বস্তু-র জ্ঞান-সংবলিত সবিকল্প প্রত্যক্ষের ইঙ্গিত করা হইয়াছে। সুত্রোক্ত
 “অব্যভিচারী” কথার অর্থ ব্যভিচারী বা ভ্রম-ভিন্ন। সংশয়-জ্ঞানও এক
 প্রকার ভ্রম-জ্ঞানই বটে; সুতরাং আলোচ্য স্থলে “অব্যভিচারী” কথার
 দ্বারা ভ্রম এবং সংশয়-ভিন্ন জ্ঞান পাওয়া গেল। সুতরাং “উৎপন্ন”



কথার তাৎপর্য এইরূপ বৃত্তিতে হইবে যে, ইন্দ্রিয়ের সহিত ঐ ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য বস্তুর যে-রূপ সন্নির্কর্ষ বা সংযোগ থাকিলে দৃশ্য বস্তু সম্পর্কে লোকের প্রত্যক্ষ-জ্ঞানোদয় হইয়া থাকে, সেই প্রকার সন্নির্কর্ষই এখানে “ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নির্কর্ষ” বলিয়া গ্রহণ করিতে হইবে। ফলে, ঐ সম্মুখস্থ দেয়ালের অপর পিঠে দেয়ালের সহিত সংযুক্ত যে বইখানি আছে, দেয়ালের সহিত চক্ষুর সংযোগ হইলে “সংযুক্ত-সংযোগ” সম্বন্ধে (চক্ষুর সহিত সংযুক্ত দেয়াল, তাহাতে সংযোগ আছে বইখানির এইরূপে) চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সহিত (পরম্পরা-সম্বন্ধে) বইখানিরও সন্নির্কর্ষ বা সংযোগ আছে ধরিয়া লইয়া দেয়ালের ব্যবধানে অবস্থিত পুস্তকখানির প্রত্যক্ষ হইবার আশঙ্কি করা চলিবে না। কৈননা, ঐ জাতীয় সংযুক্ত-সংযোগ সম্বন্ধকে কোন স্থলেই প্রত্যক্ষ-জ্ঞান উৎপাদন করিতে দেখা যায় নাই, বরং দেয়াল প্রভৃতির দ্বারা ব্যবধান হওয়ায় ঐ প্রকার সম্বন্ধ প্রত্যক্ষের অন্তরায়ই হইয়া থাকে। সুতরাং “অর্থ” শব্দের তাৎপর্য এই যে, যে বস্তু যেই ইন্দ্রিয়ের অর্থ বা গ্রাহ্য, (যেমন চক্ষুরিন্দ্রিয়-গ্রাহ্য রূপ, কর্ণের শব্দ প্রভৃতি), সেই ইন্দ্রিয়ের সহিত সেই ইন্দ্রিয়ের গ্রহণ-যোগ্য বস্তুর সন্নির্কর্ষ বা সংযোগ ঘটিলেই, সেই সকল প্রত্যক্ষ-যোগ্য বস্তুর প্রত্যক্ষ হইবে। নীরূপ আকাশের সহিত চক্ষুর যোগ থাকিলেও, রূপ না থাকায় আকাশ চক্ষুর প্রত্যক্ষ হইবার যোগ্য নহে, এতদ্ব্যতীত আকাশের চক্ষুর প্রত্যক্ষ হইবার প্রশ্ন আসে না।

আলোচিত স্থায়-মতের প্রতিফলি করিয়া বৈতবেদান্তের প্রমাণ-রহস্যবিদ আচার্য্য জগদীর্থ তাঁহার প্রমাণপদ্ধতি নামক গ্রন্থে প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিরূপণ করিতে গিয়া বলিয়াছেন যে, নির্দোষ ইন্দ্রিয়ের সহিত

মাগর মতে	যে-ইন্দ্রিয়ের	যেইটি	গ্রাহ্য	বিষয় (যেমন চক্ষুর
প্রত্যক্ষের	রূপ,	কর্ণের	শব্দ	প্রভৃতি), সেই নির্দোষ গ্রাহ্য বিষয়ের
লক্ষণ	সন্নির্কর্ষ	বা	বিশেষ	সম্বন্ধের ফলে, গ্রাহ্য বস্তু-সম্পর্কে

সাক্ষাৎ যে জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তাহাই প্রত্যক্ষ জ্ঞান, এবং ঐ জ্ঞানের মুখ্য সাধন, চক্ষু প্রভৃতি ইন্দ্রিয়বর্গ প্রত্যক্ষ প্রমাণ—নির্দোষার্থেইন্দ্রিয়-সন্নির্কর্ষঃ প্রত্যক্ষম্। প্রমাণপদ্ধতি, ২১ পৃষ্ঠা, প্রত্যক্ষে চক্ষু, কর্ণ প্রভৃতি ইন্দ্রিয়ই হয় “করণ,” দৃশ্য বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নির্কর্ষ বা সম্বন্ধ এ-ক্ষেত্রে ইন্দ্রিয়ের (কর্ণের) “ব্যাপার” বা মধ্যবর্তী কার্য্য। এই ব্যাপারটি (অর্থাৎ ইন্দ্রিয়ের সহিত দৃশ্য বিষয়ের সন্নির্কর্ষ) না ঘটিলে দৃশ্য বিষয়ের



কিছুতেই প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। ইন্দ্রিয়ের সহিত বিষয়ের সন্নির্কর্ষ বা বিশেষ সম্বন্ধ হইলেই (ইন্দ্রিয়ের বিষয়ের সহিত সংযোগরূপ কার্য্যটি ঘটিলেই) বিষয়ের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। আলোচ্য ব্যাপারকে আশ্রয় করিয়া চক্ষু, কর্ণ প্রভৃতি ইন্দ্রিয়বর্গ প্রত্যক্ষের মুখ্য সাধন বা “করণ” সংজ্ঞা লাভ করে। ব্যাপারটি করণের ধর্ম বা কার্য্য; আর, প্রত্যক্ষের করণ চক্ষুরিন্দ্রিয় প্রভৃতি ধর্মী। ইন্দ্রিয়ের সহিত বিষয়ের সংযোগরূপ ব্যাপার বা ধর্মের প্রাধান্য কল্পনা করিয়াই “অর্থেন্দ্রিয়-সন্নির্কর্ষ: প্রত্যক্ষম্,” এইরূপে উল্লিখিত প্রত্যক্ষ-প্রমাণের লক্ষণ নিরূপণ করা হইয়াছে বুঝিতে হইবে। ধর্মী ইন্দ্রিয় প্রভৃতিকে প্রধানভাবে লক্ষ্য করিলে স্বীয় স্বীয় বিষয়ের সহিত সংযুক্ত অশুভে ইন্দ্রিয়কেই সে-ক্ষেত্রে প্রত্যক্ষ-প্রমাণ বলিতে হইবে, স্বল্প-বিষয়-সংযুক্তমহুর্ভেন্দ্রিয়া: প্রত্যক্ষম্, প্রমাণপদ্ধতি, ২৫ পৃষ্ঠা; ইন্দ্রিয় নামে এখানে চক্ষু, কর্ণ, নাসিকা, তিষ্ঠা এবং বক্তৃ, এই পাঁচটি জ্ঞানেন্দ্রিয় এবং উক্তাদের পরিচালক মনঃ, এই ছয়টিকে বুঝায়। চক্ষু, কর্ণ প্রভৃতি প্রত্যক্ষ ইন্দ্রিয়েরই গ্রাহ্য বস্তু বিভিন্ন। চক্ষুর দ্বারা বস্তুর রূপই দেখা যায়, শব্দ শুনা যায় না। কাণের সাহায্যে শব্দই শুনা যায়, রূপ দেখা চলে না। সুতরাং দেখা যায় যে, সকল বস্তু সকল ইন্দ্রিয়ের বিষয় হয় না। যেই বস্তু যেই ইন্দ্রিয়ের বিষয় হয়, সেই বস্তুর সহিত সেই ইন্দ্রিয়ের সংযোগ ঘটিলে, ঐরূপ ইন্দ্রিয়-সংযোগের ফলে সেই বস্তু সম্পর্কে যে সাক্ষাৎ জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তাকেই “ইন্দ্রিয়ার্ণ সন্নির্কর্ষোৎপন্ন” প্রত্যক্ষ জ্ঞান বলে। সন্নির্কর্ষ: প্রত্যক্ষম্ কিংবা অর্থ-সন্নির্কর্ষ: প্রত্যক্ষম্, এইরূপে কেবল সন্নির্কর্ষকে, অথবা দৃশ্য বিষয়ের সন্নির্কর্ষকে প্রত্যক্ষ বলিলে টেবিলের সহিত আমার এই বইখানির যে সন্নির্কর্ষ বা সংযোগ আছে তাহাতে প্রত্যক্ষ-লক্ষণের অভিব্যাপ্তি অবশ্য হ্রাস হইয়া দাঁড়ায়। ইন্দ্রিয়-সন্নির্কর্ষ: প্রত্যক্ষম্, এইরূপে প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিরূপণ করিলে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সহিত আকাশের যে সন্নির্কর্ষ বা সম্বন্ধ আছে তাহার বলে আকাশেরও চক্ষুর প্রত্যক্ষ হইতে পারে। আলোচ্য প্রত্যক্ষের লক্ষণে গ্রাহ্য বিষয়ের সূচক “অর্থ” পদ দেওয়ার তাৎপর্য্য এই যে, যেই বস্তু যেই ইন্দ্রিয়ের অর্থ বা গ্রাহ্য বিষয়, তাহাই কেবল সেই ইন্দ্রিয়ের প্রত্যক্ষ-গোচর হইবে, রূপহীন আকাশ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের বিষয় নহে বলিয়া চক্ষুর সহিত আকাশের সন্নির্কর্ষ বা সম্বন্ধ থাকিলেও চক্ষুর দ্বারা আকাশের প্রত্যক্ষ সম্ভবপর হইবে না। গ্রাহ্যোক্ত প্রত্যক্ষের লক্ষণেও



“অর্থ” পদের দ্বারা এই রহস্যই ব্যাখ্যা করা হইয়াছে, ইহা আমরা পূর্বেই আলোচনা করিয়াছি। মাধব-কথিত প্রত্যক্ষের লক্ষণে “নির্দোষ” কথাটিকে, ইন্দ্রিয় এবং ইন্দ্রিয়ের বিষয়, এই দুইএকই বিশেষণরূপে প্রয়োগ করা হইয়াছে। ফলে, ইন্দ্রিয়ের কিংবা ইন্দ্রিয় গ্রাহ্য বিষয়ের কোনরূপ দোষ থাকিলে ঐ সকল গুণে ইন্দ্রিয় এবং দূষিত বিষয় সম্পর্কে উৎপন্ন জ্ঞান যে প্রত্যক্ষ জ্ঞান হইবে না, ইহাই সূচিত হইল। প্রত্যক্ষের অনুরায় ইন্দ্রিয়-দোষ কাহাকে বলে? এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে জায়-মতের প্রতিধ্বনি করিয়া দ্বৈত বেদান্তী পণ্ডিত জয়তীর্থ বলিয়াছেন যে, চক্ষুঃ, কর্ণ প্রভৃতি পাঁচটি জ্ঞানেন্দ্রিয় উদ্ভাদের পরিচালক মনের সহিত সংযুক্ত থাকিয়াই নিজ নিজ কার্য করিয়া থাকে। মনের সহিত যোগ না থাকিলে কোন ইন্দ্রিয়ই ক্রিয়ালীল হয় না। এই অবস্থায় ইন্দ্রিয়বর্গের পরিচালক মনের সহিত যোগের অভাব ইন্দ্রিয়মাত্রেয় পক্ষেই দোষ বলিয়া জানিবে। ইন্দ্রিয়-শক্তির বিলোপ, কামলা প্রভৃতি ইন্দ্রিয়-রোগও ইন্দ্রিয়ের পক্ষে দোষই বটে। মনের পক্ষে কোনও বিষয়ের প্রতি অত্যধিক আসক্তি, মনের শক্তি-লোপ প্রভৃতিই দোষ। বিষয়ের দোষ কি কি? যে-সকল দোষ থাকিলে বিষয়টিকে আদৌ জানাই যায় না, জানা গেলেও ঠিকভাবে জানা যায় না, বিষয়ের পক্ষে তাহাই দোষ বলিয়া অভিহিত হয়। দৃশ্য বিষয়টি যদি জাতি দূরে কিংবা খুব কাছে থাকে, বিষয়টি যদি পরমাণুর মত অত্যন্ত সূক্ষ্ম বস্তু হয়, অথবা, কোন কিছু দ্বারা ঢাকা পড়িয়া থাকে, প্রকাশিত না হয়; কিংবা একই জাতীয় বস্তুর সহিত মিশিয়া থাকে, (যেমন গরুর ঘুঘু যদি মহিষের ঘুঘুর সহিত মিশিয়া যায়), তাহা হইলে ঐ সকল ক্ষেত্রে দৃশ্য বিষয়টিকে চিনিবার কোনই উপায় থাকে না। এইজন্য জেয় বস্তুকে চিনিবার অনুরায় উল্লিখিত দোষগুলিকে “বিষয়ের দোষ” আখ্যা দেওয়া হইয়া থাকে।^১ কি ইন্দ্রিয়ের, কি বিষয়ের দোষমাত্রই প্রত্যক্ষের অনুরায়;

১। অতি পুণ্ডরীক সাংখ্যায় লোকাং ব্যবধানং সমানত্বাতিবাচোহনভিবাচকঃ সাদৃশ্যকেন্দ্ৰাসময়ঃ। তেন্দ্ৰ সৎস্ব কচৎ জ্ঞানমেব ন আরম্ভে, কচৎ বিপরীত জ্ঞান-মুদ্রপন্নতে। প্রমাণপত্রিকা, ২১ পৃষ্ঠা,

ইহার সহিত ঐযং কৃষ্ণের নিম্নলিখিত সাংখ্য-কাবিকার তুলনা করুন.

অতিপুণ্ডরীকসামোপাধিক্ৰিয়মাত্মনোহনবস্থানাৎ।

লোকাৎ ব্যবধানান্নিষ্ঠিতহাৎ সমানাত্তিকারাক্ত।

সাংখ্য-কাবিকা, ৭,



সোম-মুক্ত ইন্দ্রিয় এবং ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য নির্দোষ বিষয়ের সন্নির্কর্ষ বা সংযোগই ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষের মূখ্য সাধন।

জ্ঞায় এবং জ্ঞেয়বেদান্ত এই উভয় মতের ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষের স্বরূপ বিশ্লেষণ করিলে দেখা যায় যে, ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষে একমাত্র ইন্দ্রিয় এবং ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য অর্থ বা বিষয়ের সন্নির্কর্ষই কারণ নহে। আত্মা, মনঃ, ইন্দ্রিয় এবং ইন্দ্রিয়ের-গ্রাহ্য বস্তু, এই চারটি পদার্থের সন্নির্কর্ষ বা সংযোগই মিলিতভাবে প্রত্যক্ষের কারণ হইয়া থাকে। আত্মার সহিত মনের যোগ হয়, মনের সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হয়, ইন্দ্রিয়বর্গের সহিত উভ্যদের স্বয়ং গ্রাহ্য বস্তুর সংযোগ ঘটে, এবং এইরূপ ক্রম-সংযোগের ফলে দৃশ্য বিষয় জ্ঞাতার দৃষ্টিতে প্রতিভাত হয়। অবশ্য জ্ঞেয়বেদান্তে যাহাকে “সাক্ষী প্রত্যক্ষ” বলা হইয়া থাকে, ঐ সাক্ষী প্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয় কিংবা মনের অপেক্ষা নাই। মনেরও যাহা অগম্য, এইরূপ আত্মা, আত্মার ধর্মপদ্ধতি অতিশয় সূক্ষ্ম তাহ “সাক্ষী প্রত্যক্ষের” বিষয় হইয়া থাকে। এই অবস্থায় সাক্ষী প্রত্যক্ষে আত্মা-মনঃ-সংযোগ প্রভৃতিকে কারণের মধ্যে গণনা করার প্রসঙ্গ আসে না। এই প্রসঙ্গে আরও বিবেচ্য এই যে, জ্ঞায়-বৈশেষিক ও জ্ঞেয়বেদান্তের সিদ্ধান্তে ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষের লক্ষণে একমাত্র ইন্দ্রিয় ও অর্থের সন্নির্কর্ষকেই কারণ বলা হইয়াছে। আত্মার সহিত মনের এবং মনের সহিত ইন্দ্রিয়ের যোগকে আলোচ্য লক্ষণে প্রত্যক্ষের কারণ বলিয়া উল্লেখ করা হয় নাই। ইহাব ফলে জ্ঞায় ও মাধোক্ত ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষের লক্ষণ অসম্পূর্ণ মনে হইবে না কি? এইরূপ আপত্তির উত্তরে বলা যায় যে, যেই বস্তুর যাহা অসাধারণ ধর্ম, তাহাছাড়াই সেই লক্ষ্য বস্তুর লক্ষণ নির্ণীত হইয়া থাকে। প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিরূপণেও প্রত্যক্ষের যাহা অসাধারণ ধর্ম (uncommon or specific attribute), সেই ইন্দ্রিয় এবং অর্থের সন্নির্কর্ষ বা সংযোগেরই উল্লেখ করা হইয়াছে। আত্মা-মনঃ-সংযোগ, ইন্দ্রিয় মনঃ-সংযোগ প্রভৃতি জ্ঞানমাত্রেরই সাধারণ কারণ। প্রত্যক্ষেরও উক্ত সোমন কারণ, অনুমান, উপমান প্রভৃতি জ্ঞানেরও তাহা সৌকর্য্য কারণ। এই অবস্থায় প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিরূপণ করিতে গিয়া প্রত্যক্ষের যাহা সাধারণ কারণ তাহার উল্লেখ করার কোন অর্থ হয় না। প্রত্যক্ষের যাহা অসাধারণ কারণ বা মূখ্য সাধন, সেই চক্ষুঃপ্রমুখ ইন্দ্রিয়বর্গ এবং ঐ সকল ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য অর্থের সন্নির্কর্ষ বা সংযোগেরই উল্লেখ করিতে



হয়। ভাল কথা, আশ্চর্য সহিত মনের সংযোগ জ্ঞানমাত্রেরই সাধারণ কারণ বলিয়া আশ্চ-মনঃ-সংযোগের কথা না হয় ছাড়িয়াই দেওয়া গেল। ইন্দ্রিয় ও অর্থের সন্নিবন্ধ যেমন প্রত্যক্ষের অসাধারণ কারণ বা মুখ্য সাধন, সেইরূপ ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের যোগও তে প্রত্যক্ষের অসাধারণ কারণই বটে। কেননা, মনঃ পিছনে না থাকিলে কোন ইন্দ্রিয়ই ক্রিয়ানীল হয় না, ইন্দ্রিয়ের সহিত বিষয়ের সন্নিবন্ধ বা সংযোগও ঘটিতে পারে না। ফলে দেখা যাচ্ছে যে, ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের যোগ না থাকিলে কোনরূপ প্রত্যক্ষই সম্ভবপর হয় না। একে অবস্থায় ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের যোগকে প্রত্যক্ষের অসাধারণ কারণ বা মুখ্য সাধনই বলিতে হইবে, সাধারণ কারণ বলা চলিবে না, এবং অসাধারণ কারণ-মূলে প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিরূপণ করিতে গেলে, ইন্দ্রিয় এবং দৃশ্য বিষয়ের সংযোগের স্থায়, ইন্দ্রিয় এবং মনের সংযোগকেও প্রত্যক্ষের লক্ষণে জুড়িয়া দিতে হইবে, শুধু ইন্দ্রিয় ও অর্থের সন্নিবন্ধকেই প্রত্যক্ষ বলা চলিবে না; এ প্রকার প্রত্যক্ষের লক্ষণ অসঙ্গত এবং অসম্পূর্ণই হইয়া পড়াইবে। এইরূপ আপত্তির উত্তরে স্থায়-ভাব্যকার বাৎস্তায়ন বলিয়াছেন যে, রূপ-প্রত্যক্ষ, চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ প্রভৃতি লক্ষ্যদ্বারা রূপাদির প্রত্যক্ষকে রূপাদির অনুমান প্রভৃতি হইতে যে পৃথক করিয়া বুঝায়, তেজা নিঃসন্দেহ। প্রত্যক্ষের এত পার্থক্যের মূল অনুসন্ধান করিলেই দেখা যাইবে যে, রূপের প্রত্যক্ষ চকুরিন্দ্রিয়ের সহিত রূপের সন্নিবন্ধ বা সংযোগই চরম কারণ (final cause)। রূপ এবং চকুরিন্দ্রিয়, এত উভয়ই হইবে, রূপ-প্রত্যক্ষের যাহা চরম কারণ সেই সন্নিবন্ধের আধার বা আশ্রয়। এ আশ্রয়ের নামান্তরসারেই উক্ত প্রত্যক্ষের রূপ-প্রত্যক্ষ, চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ, এইরূপ বিশেষ সংজ্ঞা দেওয়া হইয়া থাকে। ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের সংযোগ আলোচ্য রূপ-প্রত্যক্ষের অসাধারণ কারণ হইলেও দৃশ্য রূপের দ্বারা, কিংবা চকুর দ্বারা প্রত্যক্ষের (রূপ-প্রত্যক্ষ, চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ প্রভৃতি) যেমন নাম করণ হয়, মনের দ্বারা প্রত্যক্ষের সেইরূপ কোন নামোচ্চারণ হইতে দেখা যায় না। এই দৃষ্টিতে বিচার করিলে রূপের প্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের যোগ, আশ্চর্য সহিত মনের সংযোগের স্থায়, সাধারণ কারণ-

১। নেদঃ কারণতাবধারণম্ভেতৎ ৬৭ প্রত্যাক্ষে কাকলমিতি, কিঞ্চ বিংশতি কাৎপাত্য শচনমিতি। ৬৮ প্রত্যাক্ষজ্ঞানস্ত বিশিষ্টং কারণং তদুচ্যতে। যত্নঃ সমানমন্তমানাদি-জ্ঞানস্ত তদ্রিবর্ত্যতে। বাৎস্তায়ন-ভাষ্য, ১১১৬,



স্থানীয়ই চট্টয়া দাড়ায়। এইজন্যই মহানি গৌতম, বাৎস্তায়ন প্রমুখ জ্ঞায়াচার্যগণ আলোচ্য রূপ প্রভৃতির প্রত্যক্ষের মুখ্য কারণের নিরূপণ করিতে গিয়া আত্ম-মনঃ-সংযোগের জ্ঞায় উদ্ভিত এবং মনের সংযোগকে প্রত্যক্ষ-লক্ষণের আবশ্যকীয় অঙ্গ বলিয়া গ্রহণ করেন নাট। চরম কারণ উদ্ভিত এবং বিষয়ের সন্নিকর্ষকেই রূপ প্রভৃতি বিশেষ প্রত্যক্ষের মুখ্য সাধন বলিয়া গ্রহণ করিয়া সেই ভাবেই প্রত্যক্ষ-লক্ষণের নিকাচন করিয়াছেন। প্রত্যক্ষের সাক্ষাৎ সাধন যে উদ্ভিত-সন্নিকর্ষের কথা বলা

- চট্টল, এই সন্নিকর্ষ বা সম্বন্ধ জ্ঞায় মতে বিভিন্ন বস্তুর প্রত্যক্ষে ভিন্ন ভিন্ন প্রকার চট্টল দেখা যায়। নৈয়ায়িক সম্প্রদায় আলোচ্য সন্নিকর্ষকে নিম্নলিখিত ঠয়ভাগে বিভক্ত করিয়াছেন (১) সংযোগ, (২) সংযুক্ত-সমবায়, (৩) সংযুক্ত-সমবেত্ত-সমবায়, (৪) সমবায়, (৫) সমবেত্ত-সমবায় এবং (৬) বিশেষণতা। চকুর সহিত সংযুক্ত হইলেই দৃশ্য-বস্তু প্রত্যক্ষ-গোচর হইয়া থাকে, সুতরাং অব্যব প্রত্যক্ষে “সংযোগ”ই সন্নিকর্ষ বলিয়া জানিবে। কোন পদার্থের গুণ, জাতি, ক্রিয়া প্রভৃতির প্রত্যক্ষে চকুর সহিত সংযুক্ত অব্যব গুণ, জাতি, ক্রিয়া প্রভৃতি সমবায়-সম্বন্ধে থাকে বলিয়া, সেখানে “সংযুক্ত-সমবায়”ই ঠয় সন্নিকর্ষ। শাদা ফুলটিকে সংযোগ-সম্বন্ধে প্রত্যক্ষ করা গেল, ফুলের শাদা রঙটি ফুলে সমবায় সম্বন্ধে আছে, অতএব শাদা রঙটি সংযুক্ত-সমবায় সম্বন্ধেই প্রত্যক্ষ-গোচর হইয়া থাকে। শাদা রঙ-এ যে শুভ্রতা আছে, ঐ শুভ্রতা সমবায়-সম্বন্ধে শাদা রঙ-এ বর্তমান আছে, সুতরাং সংযুক্ত-সমবেত্ত-সমবায়-সম্বন্ধে ঐ শুভ্রতা প্রত্যক্ষ-গম্য ঠয়। (চকুর-সংযুক্ত হইবে শাদা ফুলটি, সেই ফুলে সমবেত্ত অর্থাৎ সমবায় সম্বন্ধে বিদ্যমান আছে শাদা রঙ, ঐ রঙ-এ সমবায় সম্বন্ধে আছে, শাদা রঙ-এর ধর্ম শুভ্রতা)। অবশেষের জ্ঞায়-বৈশেষিক প্রভৃতির মতে আকাশ পদার্থ (কর্ণশব্দলাবচ্ছিন্ন নভঃ স্রোতম্, কাণের ছিঁড়ের মধ্যে অবস্থিত আকাশই অবশেষের জ্ঞায় বলিয়া প্রসিদ্ধ)। শব্দ এই মতে আকাশের গুণ, আকাশে ভ্রমার গুণ শব্দ সমবায়-সম্বন্ধে বিদ্যমান থাকে, সুতরাং কাণের সাহায্যে শব্দের প্রত্যক্ষে “সমবায়”ই ঠয় সন্নিকর্ষ। শব্দের ধর্ম শব্দপ্রভৃতি অবশেষের সাহায্যে যে ক্ষেত্রে প্রত্যক্ষ-গোচর হইবে, সেখানে শব্দই শব্দ সমবায়-সম্বন্ধে আছে, শব্দও

আবার অধগোষ্ঠিযে সমবায়-সম্বন্ধ থাকে, অতএব শব্দের ধর্ম শব্দদের প্রত্যক্ষে “সমবেত-সমবায়”ই অধগোষ্ঠিযের সন্নিবন্ধ বলিয়া জানিবে। কোন কোন দার্শনিকের মতে অভাবেরও প্রত্যক্ষ হয়। অভাবের সঙ্গে চক্ষুর সংযোগ হইতে পারে না। কেননা, অভাবের তো কোন রূপ নাই, অতএব অভাবের প্রত্যক্ষ হইবে কিরূপে? এই প্রশ্নের উত্তরে অভাবের প্রত্যক্ষবাদীরা বলেন যে, অভাবের যাহা অধিকরণ সেই কৃত্রিম প্রকৃতির বিশেষণরূপে অভাবের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। এইজন্যই “ঘটাবাদ কৃত্রিম”, “ঘটাবাদ-বিশিষ্ট কৃত্রিম”, এইরূপ বোধ উৎপন্ন হয়। এখানে চক্ষুর সঙ্গিত সংযুক্ত হয় কৃত্রিম, সেও চক্ষু-সংযুক্ত কৃত্রিমের বিশেষণরূপে ঘটাবাদের যে প্রত্যক্ষ হয়, তাহাতে আলোচ্য “সংযুক্ত-বিশেষণতাই” হইবে ঘটাবাদ প্রকৃতির সঙ্গিত চক্ষুরিঙ্গিয়ার সন্নিবন্ধ। উল্লিখিত হয় প্রকার সন্নিবন্ধ-বলেই বিভিন্ন প্রকার দৃশ্য বস্তু প্রত্যক্ষ-গম্য হইয়া থাকে, কেবল ইন্দ্রিয়ের সঙ্গিত সংযোগ-সম্বন্ধে সম্বন্ধ বস্তুরই প্রত্যক্ষ হয় না। এই রহস্য বুঝাইবার উদ্দেশ্যেই নৈয়ায়িক-সম্মত প্রত্যক্ষের লক্ষণে “সংযোগ” শব্দের ব্যবহার না করিয়া “সন্নিবন্ধ” পদের প্রয়োগ করা হইয়াছে। শ্রীযুক্ত যদুবিদ্য সন্নিবন্ধ-বাদ কোন বেদান্ত-সম্প্রদায়ই অনুমোদন করেন নাই। বৈদান্তিকগণ নৈয়ায়িকের বড় আদরের “সমবায়” সম্বন্ধ স্বীকার করিতে প্রস্তুত নহেন। ব্রহ্মসূত্র-রচয়িতা মহামুনি বাদরায়ণ (সমবায়াদ্যুপগম্যাক সাম্যাদনবস্থিতঃ। ব্রহ্মসূত্র, ১।৩।১০, এই সকল সূত্রে। অনবস্থা প্রকৃতি লোম প্রদর্শনকরতঃ শ্রীযোক্তি সমবায়-সম্বন্ধ খণ্ডন করিয়া তাহার স্থলে তাদাত্ম্য বা অভেদ-সম্বন্ধের প্রতিষ্ঠা করিয়াছেন। গুণ ও গুণী, জ্ঞান ও ব্যক্তি প্রকৃত বৈদান্তিকের মতে ভিন্ন ভিন্ন নহে, ইত্যাদি বস্তুতঃ অভিন্ন। গুণ ও গুণী প্রকৃতি অভিন্ন বিষয়ে গুণীর পদার্থ হইলে বৈদান্তিক আচার্যগণের সিদ্ধান্তে অভেদ বা তাদাত্ম্য সম্বন্ধ কাগেরও অবশ্য প্রত্যক্ষ হইবে। এই অবস্থায় গুণ প্রকৃতির প্রত্যক্ষের জন্য বেদান্ত-মতে “সংযুক্ত-তাদাত্ম্য” সম্বন্ধ স্বীকার করিলেই চলে, “সংযুক্ত-সমবায়” নামক সম্বন্ধ স্বীকার করার কোন প্রয়োজন দেখা যায় না। তাবপন, শব্দ আকাশের গুণ বিধায় শব্দের প্রত্যক্ষে নৈয়ায়িকগণ যে সমবায়-সম্বন্ধের আশ্রয় লইয়াছেন, সে-ক্ষেত্রে বক্তব্য এই যে, শব্দ দুই প্রকার ধ্বন্যাত্মক এবং বর্ণাত্মক, তদ্বোধে ধ্বন্যাত্মক শব্দ আকাশের গুণ হইলেও



কণ, জালু প্রভৃতি বাহ্যিক্রিয়ের সাহায্যে উচ্চারিত বর্ণাঙ্কক শব্দ কিন্তু আকাশের গুণ নহে, উহা দ্রব্য পদার্থ,—বর্ণাঙ্ককশব্দকণ্ড্র অব্যবহন আকাশ-বিশেষগুণভাবাবে। প্রমাণপদ্ধতি, ১৬ পৃষ্ঠা, সমবায়-সম্বন্ধে শব্দের প্রত্যক্ষ হয় না, শব্দ সাক্ষাৎ-সম্বন্ধেই প্রবণক্রিয়ের গোচর হয়। অন্যান্যক শব্দ আকাশের গুণ হইলেও গুণ ও গুণী বস্তুতঃ অতিশয় বিধায় আকাশের প্রত্যক্ষ হইলেই আকাশ-গুণেরও প্রত্যক্ষ হইয়া যাউবে। গুণের প্রত্যক্ষের জন্য “সমবায়”-সম্বন্ধের আশ্রয় লইবার কোন হেতু নাই। ইন্দ্রিয় সকল আলোক-রেখার মত বিচ্ছুরিত হইয়া ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য বিষয়গুলি যে-স্থানে থাকে, সেই স্থানে গমনকরতঃ স্ব স্ব গ্রাহ্য বস্তুকে, গ্রাহ্য বস্তু না পাইলে ঐ সকল গ্রাহ্য বস্তুর অভাবকে সাক্ষাৎ-সম্বন্ধেই গ্রহণ করে। অভাবের প্রত্যক্ষের জন্য কোনরূপ পরস্পরা-সম্বন্ধের কল্পনা বৃদ্ধিবিরুদ্ধ। : এই প্রত্যক্ষ চক্ষুঃ, কর্ণ প্রভৃতি পাকেন্দ্রিয় এবং ঐ সকল ইন্দ্রিয়ের পরিচালক মনঃ, এই বহিঃক্রিয়-ভেদে প্রথমতঃ ভয় প্রকায়। ইন্দ্রিয়ের পিছনে ইন্দ্রিয়বর্গের পরিচালক সক্রিয় মনঃ না থাকিলে কোন ইন্দ্রিয়ই স্বীয় বিষয় গ্রহণ করিতে পারে না। মনের অধ্যাক্ষতায় ইন্দ্রিয়বর্গ নিজ নিজ বিষয় গ্রহণ করে। এষ্টজন্য চক্ষুঃ, কর্ণ প্রভৃতি বহিঃক্রিয়-গ্রাহ্য বস্তুমাত্রই মনেরও বিষয় হইয়া থাকে। কোন কোন ক্ষেত্রে মনঃ বহিঃক্রিয়-নিরপেক্ষ হইয়া স্বতন্ত্রভাবেও জ্ঞান উৎপাদন করিয়া থাকে। অতীত বস্তু-সম্পর্কে মনের সাহায্যে যে জ্ঞানোদয় হয়, তাহাতে স্বতন্ত্রভাবে মনঃই একমাত্র প্রমাণ করে। ঐ জ্ঞান মানস-প্রত্যক্ষ। স্মৃতি ঐরূপ মানস প্রত্যক্ষেরই ফল,— স্মৃতিঃ ফলঃ মানস-প্রত্যক্ষক। স্মৃতিরিত্তাক্ষেঃ। প্রমাণচক্রিকা, ১৪০ পৃষ্ঠা, মনঃ তাতা হইলে দেখা যাউতেছে, চুই ভাবে জ্ঞান উৎপাদন করিয়া থাকে। চক্ষুঃপ্রমুখ ইন্দ্রিয়ের অধ্যাক্ষতায় চাক্ষুষ জ্ঞান প্রভৃতি উৎপাদন করে;

১। (ক) ইন্দ্ৰিয়গণঃ বস্তু গ্রোপ্য প্রেক্ষাক্ষণাদিহ্মনিয়মাৎ সর্কোদ্যামিহ্মিয়গণঃ স্ব স্ববিষয়ৈঃ স্ব স্ববিষয়প্রতিযোগিকাতাবেন চ সাক্ষাৎস্ব সন্নিবর্ধঃ কারণম্। নতু কচিৎ পরস্পরংবর্তি জ্ঞাতবাস্। প্রমাণচক্রিকা, ১৪০ পৃষ্ঠা,

(খ) সর্কোদ্যামিহ্মিয়গণঃ স্ব স্ব বিষয়ৈঃ স্ব স্ববিষয়প্রতিযোগিকাতাবেন চ সাক্ষাৎস্ব সন্নিবর্ধঃ। প্রমাণপদ্ধতি, ১৬ পৃষ্ঠা,



আবার বাহ্যেক্সিয়-নিরপেক্ষ হইয়া, অতীত বস্তু-সম্পর্কে স্মৃতি জন্মায় । স্মৃতি-জ্ঞান মাধব-সিদ্ধান্তে এক শ্রেণীর প্রমাণ জ্ঞান ; সুতরাং স্মৃতি-সাধন মনঃও প্রত্যক্ষ প্রভৃতির দ্বারা অসম্ভবতম প্রমাণই বটে । বিশ্বনাথের যুক্তাবলীর আলোচনায় আমরা (৭ পৃষ্ঠায়) দেখিয়াছি যে, বিশ্বনাথ স্মৃতিকে প্রমার মধো গণনা করিয়াও স্মৃতির কারণকে স্বতন্ত্র প্রমাণ হিসাবে গ্রহণ করেন নাই । জয়তীর্থ প্রভৃতি মাধব পণ্ডিতগণ স্মৃতির কারণকে স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়াই স্বীকার করিয়াছেন । স্মৃতি এই মতে মানস-প্রত্যক্ষ-স্থানীয় । মনঃ মনের কোণের সূপ্ত সংস্কারকে জাগাইয়া তুলিয়া অতীত বিষয় স্মরণ করাইয়া দেয় । অতীত বস্তুর সংস্কার স্মৃতির কারণ মনঃ ও স্মৃত বিষয়ের মধ্যে যোগ-স্থাপন করিয়া সন্নিবন্ধ-স্থানীয় হইয়া দাঁড়ায় ; এবং মনঃ ঐ সংস্কারকে স্মরণ করিয়া স্বতন্ত্র প্রমাণের মর্যাদা লাভ করে । প্রমাণ এই মতে স্মৃতি, প্রত্যক্ষ, অনুমান এবং শব্দ, এই চার প্রকারই বটে । স্মৃতি মনোরূপ ইন্দ্রিয়-জন্ম বলিয়া ইন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষের মধোই স্মৃতিকে অন্তর্ভুক্ত করা যাউতে পারে । ফলে, প্রমাণকে মাধব-মতে প্রত্যক্ষ, অনুমান এবং শব্দ, এই তিন প্রকারই বলা চলে । জয়তীর্থের প্রমাণপদ্ধতির টীকাকার জনার্দন ভট্ট ঠাকুর টীকায় স্মৃতির সাক্ষাৎ সাধন মনঃ যে অসম্ভবতম ইন্দ্রিয়, তাহা অনুমানের সাহায্যে প্রমাণ করিয়া দেখাইয়াছেন । অনুমানের প্রয়োগ করিতে গিয়া জনার্দন বলিয়াছেন যে, স্মৃতিকে কোনমতেই বাহ্য চক্রাদি ইন্দ্রিয়-জন্ম বলা যায় না । কেননা, বাহ্যেক্সিয় সকল জিয়ানীল না হইলেও বাহ্যেক্সিয়-নিরপেক্ষভাবে স্মৃতি উৎপন্ন হইতে দেখা যায় । স্মৃতিও এক জাতীয় প্রত্যক্ষ জ্ঞান , প্রত্যক্ষ জ্ঞানমাত্রই ইন্দ্রিয়-জন্ম, ইহা নিঃসন্দেহ । বাহ্য চক্রাদি ইন্দ্রিয় স্মৃতি উৎপাদন করে না, স্বতন্ত্রভাবে মনঃই স্মৃতি উৎপাদন করিয়া থাকে । এই অবস্থায় স্মৃতি-জ্ঞানের সাক্ষাৎ-সাধন মনঃ যে অসম্ভবতম ইন্দ্রিয়, ইহা স্বীকার না করিয়া পারা যায় না ।^১ স্মৃতি জ্ঞানের মুখ্য সাধন মনঃ একপ্রকার ইন্দ্রিয় ইহা সার্বস্বত হইলেও

১। বিবিধং হি জ্ঞানং মনো জনয়তি, সত্বদ্বিজিগীষাভ্যুপেক্ষেন ভক্তিমিত্রিয়ার্থ-বিষয়ঃ প্রাক্তরোণ অবপেক্ষতি । ঐম ন পদ্ধতির জনার্দন ভট্ট-ভূত টীকা, ২২ পৃষ্ঠা,

২। ন অরণ্যঃ বাহ্যেক্সিয়জন্মসম্ভাব্য বাহ্যেক্সিয় বাপারে জায়মানত্বাৎ, অপ্রবৎ । অরণ্যমিত্রিয় জন্মঃ বাহ্য জ্ঞানকরণাভ্যুপেক্ষে সতি জ্ঞতজ্ঞানবাদিতাভ্যুমানাত্যাহ ভক্তিমিত্রঃ (মনস ইন্দ্রিয়ত্ব-সিদ্ধেঃ) । প্রমাণপদ্ধতির জনার্দন-ভূত টীকা, ২৩ পৃষ্ঠা,



প্রশ্ন দাঁড়ায় এই যে, সৃষ্টির উৎপাদক মনকে প্রত্যক্ষ, অসুমান প্রভৃতির জ্ঞায় “প্রমাণ” বলিয়া গ্রহণ করা চলে কি? প্রমা বা যথার্থ-জ্ঞানের যাহা সাক্ষাৎ সাধন তাহাষ্টে প্রমাণ হইয়া থাকে। সৃষ্টি-জ্ঞানকে ভো কোনমতেই যথার্থ-জ্ঞান বলা যায় না। কারণ, কোন বস্তু যখন সৃষ্টি পথে উদ্ভিত হয়, তখন সেই বস্তুটি যেখানে, যে-কালে, যেই পরিবেশের মধ্যে দেখা গিয়াছিল, সেই দেশ, কাল, অবস্থা প্রভৃতি সমস্তই পরিবর্তিত হইয়া গিয়াছে। একরূপ ক্ষেত্রে পূর্বতন জ্ঞেয় বস্তুর সৃষ্টিকে যথার্থ-জ্ঞান বলা যাইবে কিরূপে? সৃষ্টির সাধন মনকে “যথার্থ-জ্ঞান-সাধনমন্তুপ্রমাণম্”, এইরূপ প্রমাণ-লক্ষণের লক্ষা বলিয়াই বা গ্রহণ করিবে কিরূপে? এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে শঙ্কর জয়ভীষণ বলেন যে, যে-বস্তুটি যে-কালে, যেই দেশে, যে-পরিবেশের মধ্যে পরিদৃষ্ট হইয়া থাকে, সেই দেশ, সেই কাল ও সেই পরিবেশের মধ্যে অবস্থিত সেই বস্তুইই সৃষ্টি হইয়া থাকে। “সেই সময়ে, সেখানে সেই বস্তুটি একরূপ ছিল” ইত্যাদি হইল অরণের পরিচয়। পূর্বতন সাক্ষারষ্টে সৃষ্টির একমাত্র কারণ। এই সংসার অসুভবেরষ্ট চরিত্র; অসুভবেরও যাতা বিঘ্ন হয়, সংসারেরও তাহাষ্ট বিঘ্ন হয়। অসুভব এবং অসুভূতি-জ্ঞাত সংসারের মধ্যে কোনরূপ বিঘ্ন-ভেদ নাষ্টে অসুভব যাতা সম্পষ্টতঃ ভাসে, সংসারে তাহাষ্টে সম্পষ্টভাবে চিস্ত-পটে জাকা থাকে। সৃষ্টির স্থলে পূর্বতন দেশ, কাল এবং অবস্থার পরিবর্তন ঘটিলেও পূর্বতন সংসার-সংকৃষ্ট মনঃ যেই দেশে, যেই কালে, যেই অবস্থায় বস্তুটি অসুভূত হইয়াছিল, বস্তুর পরিচয়ের সতিত সেই দেশ, কাল, অবস্থা প্রভৃতিকেও ঠিক ঠিক ভাবেই সৃষ্টিতে জাগাইয়া তুলিবে। পূর্বতন বস্তু পূর্বতন রূপেই সৃষ্টিতে ভাসিবে, বর্তমান কালীন বস্তুকপে সৃষ্টিতে ভাসিবে না। এই অবস্থায় সৃষ্টি জ্ঞান যে সত্য জ্ঞানষ্টে হইবে, এবং বস্তুর সংসারকে সঙ্গিকর্ষ-স্থানীয় করিয়া সৃষ্টির সাক্ষাৎ সাধন মনঃ যে প্রত্যক্ষ প্রভৃতির জ্ঞায় অসুভব প্রমাণের মর্গাঙ্গী লাভ করিবে, তাহাষ্টে সন্দেহ কি? উল্লিখ-সকল বর্তমান বস্তুর গ্রাসক হইলেও সৃষ্টিতে সংসারের সহায়তা থাকার দ্বারা সৃষ্টি-স্থলে পূর্বতন দেশ, কাল, অবস্থা প্রভৃতির অরণোদয় হইতে কোন বাধা হয় না। সংসার সতকারী কারণ আছে বলিয়াই “সেই এই গুরুটি” “সৌম্যঃ গোঃ”, এইরূপ “প্রভাভিজ্ঞা” জ্ঞানের ক্ষেত্রে বর্তমান কালেও



অতীত দেশ, কাল প্রভৃতির ফরম হইতে দেখা যায়। গুরুর ঐক্যপ অতীত দেশ, কাল ও অবস্থার বোধ চক্ষুরিন্দ্রিয় জ্ঞাত নহে। চক্ষুঃ কেবল বর্তমানকেই গ্রহণ করিতে পারে, অতীতকে গ্রহণ করিতে পারে না। অতীতের বিকাশের জ্ঞাত পূর্বতন সংস্কারের সহায়তা অবশ্য স্বীকার্য। সংস্কারের সহায়তা বাতীত অতীত এবং বর্তমান, এই উভয়-কাল গোচর প্রত্যক্ষিণ্য ব্যাখ্যা করা কোনমতেই সম্ভবপর হয় না।^১ বৈতথ্যবেদান্তী আচার্য্যগণ মনকে অকৃতম ইন্দ্রিয় বলিয়া গ্রহণ করিলেও অবৈতথ্যবেদান্তী ধর্ম্মবাজ্ঞানশ্রীন্দ্র ঠাকুর বেদান্তপরিভাষায় বলিয়াছেন, মনঃ যে ইন্দ্রিয় এ-বিষয়ে কোন নিষ্ঠর-যোগ্য প্রমাণ পাওয়া যায় না—ন ভাবদৃষ্টি-করণমিন্দ্রিয়মিত্যত্র মানমক্তি, বেদান্ত পরিভাষা, ৩৯ পৃষ্ঠা; পণ্ডিত ধর্ম্মবাজ্ঞানশ্রীন্দ্র মনঃ যে ইন্দ্রিয় নহে, ইহাট ঠাকুর পরিভাষায় প্রতিপাদন করিতে চেষ্টা করিয়াছেন। বৌদ্ধ-মতেও মনকে অকৃতম ইন্দ্রিয় বলিয়া স্বীকার করা হয় নাই। এতজ্ঞাতে বৌদ্ধ দর্শনে চক্ষু প্রভৃতি ইন্দ্রিয়-জ্ঞাত প্রত্যক্ষের এবং মানস প্রত্যক্ষের পৃথকভাবে উল্লেখ দেখিতে পাওয়া যায় প্রত্যক্ষ জ্ঞান বৌদ্ধ-সিদ্ধান্তে চার প্রকার—ইন্দ্রিয়-জ্ঞাত প্রত্যক্ষ, মানস প্রত্যক্ষ, অয়ং বেদন এবং যোগজ প্রত্যক্ষ। বৌদ্ধ-মতে জ্ঞান জ্ঞানের আশ্রয় নহে, ইন্দ্রিয়জ জ্ঞানের আশ্রয় ইন্দ্রিয়, মানস-জ্ঞানের আশ্রয় মনঃ, অয়ং বেদন এবং যোগজ প্রত্যক্ষের আশ্রয় চিত্ত। আচার্য্য শঙ্কর ঠাকুর একশ্বর-ভাষ্যে (শারীরক-ভাষ্য, ২।৪।১৭ সূত্রে,) মনকে চক্ষু, কর্ণ প্রভৃতির দ্বায় অকৃতম ইন্দ্রিয় বলিয়াই স্পষ্টেবাক্যে স্বীকার করিয়াছেন—মনোহ্রীণ্ডিয়ম্বেদন স্রোত্রাদিবৎ সংগৃহ্যতে। ৩ঃ সূঃ ভাষ্য, ২।৪।১৭, উল্লিখিত ভাষ্যের টীকায় পণ্ডিত বাচস্পতি মিশ্র সূত্রের প্রমাণ সংগ্ৰহ করিয়া মনের ইন্দ্রিয়ত্ব সমর্থন করিয়াছেন। সুতরাং দেখা যাইতেছে যে, বেদান্তপরিভাষার রচয়িতা পণ্ডিত ধর্ম্মবাজ্ঞানশ্রীন্দ্র শঙ্কর-বেদান্তের প্রমাণ-রহস্ত লিপি-বন্ধ করিতে প্রবৃত্ত হইয়াও শঙ্কর-ভাষ্যের সিদ্ধান্তের বিবোধী সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন।

মানস-মতে জ্ঞানোচিত হয় প্রকার প্রত্যক্ষ বাতীত আরও এক প্রকার ইন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষের পরিচয় পাওয়া যায়, তাহাকে বলে সাক্ষী প্রত্যক্ষ (Perception of the Sakshi or Witnessing Intelligence)



বৈজ্ঞ-বেদান্তের আলোচনায় আমরা দেখিয়াছি যে, ইন্দ্রিয় ও অর্থের (দৃশ্য বিষয়ের) সঙ্গিকর্মকে, অথবা স্বীয় স্বীয় গ্রাহ্য বিষয়ের সহিত সংযুক্ত

সাক্ষী প্রত্যক্ষ ইন্দ্রিয়কে প্রত্যক্ষ বলা হইয়াছে। সাক্ষী (Witnessing Intelligence)

অন্ততম ইন্দ্রিয় বলিয়া পরিগণিত হইলেই সাক্ষীর প্রত্যক্ষ আলোচ্য প্রত্যক্ষ লক্ষণের সঙ্গতি সম্ভবপর হয়। ইন্দ্রিয়ও সে-ক্ষেত্রে চক্ষু, কর্ণ প্রভৃতি স্থূল বহিরিন্দ্রিয়, অস্তুরিন্দ্রিয় মনঃ এবং সাক্ষী, এই তিন প্রকার হইয়া দাঁড়ায়। অতঃ কোন দর্শনে সাক্ষীকে (Witnessing Intelligenceকে) অন্ততম ইন্দ্রিয় বলিয়া গ্রহণ না করিলেও মাধ্ব-সিদ্ধান্তে দেখা যায় যে, সাক্ষী-প্রত্যক্ষ সাক্ষী বা প্রমাতা কোন ইন্দ্রিয়ের অপেক্ষা রাখে না, স্বয়ংই ইন্দ্রিয়ের কাৰ্য্য নিৰ্ব্বাহ করতঃ ইন্দ্রিয়স্থানীয় হইয়া সাক্ষী-প্রত্যক্ষ উপপাদন করিয়া থাকে—তত্ত্ব প্রমাতৃস্বরূপমিন্দ্রিয় সাক্ষীভূত্যাচে। প্রমাণচন্দ্রিকা, ১৩৯ পৃষ্ঠা, সাক্ষীর সাক্ষাৎভাবে অর্থাৎ ত্রুটী সাক্ষী এবং দৃশ্য বিষয়ের মধ্যে কোনরূপ বাবধান না রাখিয়া সূক্ষ্মতর দৃশ্য বস্তুবাঞ্ছী প্রত্যক্ষ করিবার যে শক্তি আছে, সেই শক্তিতে আলোচ্য সাক্ষী প্রত্যক্ষ “সঙ্গিকর্ম” স্থান অধিকার করে সাক্ষাৎভাবে সূক্ষ্ম বিষয় সকল দর্শন করিবার সামর্থ্য আছে বলিয়াই সাক্ষী—আত্মা, আত্মার জ্ঞান, সুখ প্রভৃতি বিবিধ বস্তু, মনঃ, বিভিন্ন মনোবৃত্তি, ঐন্দ্রিয়ক জ্ঞান, অজ্ঞান, কাল, আকাশ প্রভৃতি বহিরিন্দ্রিয়ের অগম্য বিষয়সমূহ প্রত্যক্ষ করিয়া থাকে; ইহাকেই সাক্ষী-প্রত্যক্ষ বলে। আলোচিত সাক্ষী প্রত্যক্ষও মাধ্ব-মতে ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষই বটে। মাধ্ব সিদ্ধান্তে ইন্দ্রিয় তই প্রকার (ক) প্রাকৃত ইন্দ্রিয় ও (খ) প্রমাতৃ-স্বরূপ ইন্দ্রিয়। সাক্ষীই এই প্রমাতৃ-স্বরূপ ইন্দ্রিয়। পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয় এবং মনঃ এই ছয়টি প্রাকৃত ইন্দ্রিয়। এই সাত প্রকার ইন্দ্রিয়ই মাধ্ব-মতে জ্ঞানেন্দ্রিয়, সাতটি জ্ঞানেন্দ্রিয়-ভেদে ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষও এই মতে সাতপ্রকার—প্রত্যক্ষ সপ্তবিধঃ সাক্ষী বহিরিন্দ্রিয়-ভেদাৎ। প্রমাণচন্দ্রিকা, ১৩৯ পৃষ্ঠা, কেবল ইন্দ্রিয় ভেদেই নহে, প্রমাতার শ্রেণী-ভেদেও প্রত্যক্ষের বিভেদ হইতে দেখা যায়। প্রমাতার ভেদবশতঃ প্রত্যক্ষ মাধ্ব-মতে—(১) ঈশ্বরের প্রত্যক্ষ, (২) লক্ষীর প্রত্যক্ষ, (৩) যোগীর প্রত্যক্ষ এবং

১। বহিরিন্দ্রিয়ম্মেন জ্ঞানেন্দ্রিয়ং পুত্রভেদে তদ্বিবিধং প্রমাতৃস্বরূপং প্রাকৃত্যকতি। তত্ত্ব স্বরূপোক্তিং সাক্ষীভূত্যাচে। প্রমাণচন্দ্রিকা, ২১ পৃষ্ঠা,

(৪) অযোগীর প্রত্যক্ষ, এই চার প্রকার। এই চার শ্রেণীর প্রত্যক্ষের মধ্যে ঈশ্বরের প্রত্যক্ষ এবং ঈশ্বর-জ্ঞায়া লক্ষ্যীর প্রত্যক্ষ, এই দুই প্রকার প্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয়ের সহিত দৃশ্য বিষয়ের সংযোগের কোন প্রশ্ন নাহি। কেননা, ঈশ্বর এবং ঈশ্বর-জ্ঞায়া লক্ষ্যীর সর্বদা সর্ববিধ বস্তু-সম্পর্কে যে সত্য প্রত্যক্ষ জ্ঞান আছে, তাহা ইন্দ্রিয়-সাপেক্ষ নহে, ইন্দ্রিয়-নিরপেক্ষ। এইজন্য উক্ত দ্বিবিধ প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে “নির্দোষার্থেপ্রিয়-সম্বন্ধঃ প্রত্যক্ষম্,” প্রমাণপদ্ধতি, ২১ পৃষ্ঠা, এইরূপ মাত্বেক প্রত্যক্ষ-লক্ষণের অব্যাপ্তি এবং অসঙ্গতি অবশ্যস্বাধী ক্রায়-মতের আলোচনায় আমরা দেখিয়াছি যে, ঈশ্বরের প্রত্যক্ষ জ্ঞান ইন্দ্রিয়-ভুক্ত নহে। “ইন্দ্রিয়ার্থ-সম্বন্ধোৎপন্নঃ জ্ঞানঃ প্রত্যক্ষম্,” এইরূপ ক্রায়েক প্রত্যক্ষ-লক্ষণের ঈশ্বরের ইন্দ্রিয়-নিরপেক্ষ প্রত্যক্ষ অব্যাপ্তি অপরিহার্য বুলিয়াই নৈয়ায়িক-সম্প্রদায় ঐ প্রকার লক্ষণ পরিত্যাগ করিয়া “জ্ঞানাকরণকঃ জ্ঞানঃ প্রত্যক্ষম্” এইরূপে ব্যাপকভাবে প্রত্যক্ষের নির্দোষ সংজ্ঞা নিক্রপণ করিবার চেষ্টা করিয়াছেন যেহেতু জ্ঞানের মূলে অন্য কোনপ্রকার জ্ঞান কারণরূপে বিদ্যমান থাকে না, সেহেতু যোগীর জ্ঞানই প্রত্যক্ষ জ্ঞান; অজ্ঞমান-জ্ঞানে বাপ্তি-জ্ঞান, উপমান জ্ঞান সাদৃশ্য-জ্ঞান, শব্দ-জ্ঞানে শব্দ ও অর্থের সম্বন্ধ-বোধ পদ্ধতি কারণ হইয়া থাকে, সুতরাং অজ্ঞমান প্রভৃতিকে “জ্ঞানাকরণক জ্ঞান” বলিয়া গ্রহণ করা চলে না। একমাত্র প্রত্যক্ষ জ্ঞানের মূলেই কোন জ্ঞান কারণরূপে বিদ্যমান থাকে না, অতএব প্রত্যক্ষকেই কেবল “জ্ঞানাকরণক জ্ঞান” বলিয়া গ্রহণ করা যায়। এই মর্মে প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিক্রপণ করিলে আমাদের বাহ্য সূত্র বস্তুর প্রত্যক্ষেও যেমন এই লক্ষণটির প্রয়োগ করা যায়, সেটরূপ ঈশ্বর, যোগী প্রভৃতির ইন্দ্রিয়-নিরপেক্ষ প্রত্যক্ষেও লক্ষণটিকে নির্দিষ্ট প্রয়োগ করা চলে। শ্রীমদ্বৈতমহাত্মনি গৌতম “ইন্দ্রিয়ার্থ সম্বন্ধোৎপন্নঃ জ্ঞানঃ প্রত্যক্ষম্, ইন্দ্রিয় ও ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য বিষয়ের সম্বন্ধ বা সম্বন্ধের ফলে যে জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তাহাই প্রত্যক্ষ জ্ঞান, এইরূপে।) সূত্র বস্তুর প্রত্যক্ষের লক্ষণট নিক্রপণ করিয়াছেন : ঈশ্বরের প্রত্যক্ষ গৌতমের মতে উক্ত প্রত্যক্ষ-লক্ষণের লক্ষ্যই নহে : সুতরাং ঈশ্বরের প্রত্যক্ষে উল্লিখিত গৌতমোক্ত প্রত্যক্ষের লক্ষণের অতিব্যাপ্তির কোন কথাই উঠিতে পারে না। সামান্যতঃ-রচয়িতা বিজ্ঞানবিন্দু তাঁহার সূত্রে স্পষ্টতঃই বলিয়াছেন যে, ইন্দ্রিয়ের সহিত দৃশ্য বিষয়ের



সাক্ষাৎ সহকরের ফলে বুদ্ধি বা অন্তঃকরণ জ্ঞেয় বিষয়ের রূপ গ্রাপ্ত হইয়া যে জ্ঞান উৎপাদন করে, তাহাই প্রত্যক্ষ জ্ঞান যৎ সহকরঃ সত্ত্বদাকারোন্নৈখি বিজ্ঞানঃ তৎপ্রত্যক্ষম্। সাংখ্যসূত্র, ১।৮৯, সাংখ্যদর্শনে আলোচ্য দৃষ্টিতে যে প্রত্যক্ষের লক্ষণ নির্ণয় করা হইয়াছে, তাহা মূল ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষেরই লক্ষণ। ঈশ্বরের বা যোগীর সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম প্রত্যক্ষ সাংখ্যাক্ত প্রত্যক্ষ-লক্ষণের লক্ষ্য নহে। এই অবস্থায় যোগী প্রকৃতির প্রত্যক্ষে মূল বাহ্য বস্তুর প্রত্যক্ষের লক্ষণ না গেলে তাহাতে দোষের কথা কিছুই নাই। যোগিনাম বাহ্যপ্রত্যক্ষকার দোষঃ। সাংখ্যসূত্র ১।৯০, বৈভবেদান্তের প্রত্যক্ষের আলোচনায় দেখা যায় যে, সাক্ষী প্রমাতাকে সপ্তম ঐন্দ্রিয় বলিয়া গ্রহণ করিয়া মাক্ষ পণ্ডিতগণ সাক্ষী প্রত্যক্ষকেও ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষ বলিয়াই সিক্কাস্ত করিয়া থাকেন। সাক্ষীর প্রত্যক্ষ স্থলে ঐ প্রত্যক্ষ-গমা আশ্রা, আশ্রার ধর্ম প্রকৃতি সূক্ষ্মতম বিষয়স্থল প্রাকৃত চকুঃ প্রকৃতি বাহ্যেন্দ্রিয় এবং মনের গোচর না হইলেও, ঐ সকল যে সাক্ষাৎসম্পর্কেই প্রমাতা সাক্ষীর যে গোচরে আঁসিবে, তাহাতে সন্দেহ কি? সাক্ষীর প্রত্যক্ষ এক জাতীয় ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষই বাটে এই দৃষ্টিতে বিচার করিলে ঈশ্বরের প্রত্যক্ষ, লাক্ষীর প্রত্যক্ষ প্রকৃতিকও ঐ মাক্ষ-সিক্কাস্ত ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষ বলিয়াই গ্রহণ করা যায় ভয়ভীর্ণ তাহার প্রমাণপদ্ধতিতে আলোচ্য রীতিতেও ঈশ্বরের প্রত্যক্ষ এবং লাক্ষীর প্রত্যক্ষ “নির্দোষার্থেন্দ্রিয়-সঙ্গিকঃ পত্যাক্ষন”, এইকণ প্রত্যক্ষ-লক্ষণের মঙ্গতি প্রদর্শন করিয়াছেন। যোগীর এবং অযোগীর প্রত্যক্ষ যখন কোনও মূল বস্তু-সম্পর্কে উৎপন্ন হয়, তখন ঐ প্রত্যক্ষ হয় চকু, কর্ণ প্রকৃতি পঞ্চেন্দ্রিয় এবং মনোজ্ঞ (“প্রাকৃত” বস্তুবিধ ইন্দ্রিয়-জ্ঞ)। আর, উহাদের প্রত্যক্ষ যখন ইন্দ্রিয় এবং মনের অগোচর সূক্ষ্ম তত্ত্ব সম্পর্কে উদ্ভিত হয়, তখন তাহা হয়, প্রমাতৃস্বরূপ “অপ্রাকৃত” ইন্দ্রিয়-জ্ঞ। এইরূপে যোগীর এবং অযোগীর প্রত্যক্ষ “প্রাকৃত” এবং “অপ্রাকৃত” এই দ্বিবিধ ইন্দ্রিয়-জ্ঞই হইতে দেখা যায়।^১ মাক্ষ-মতে যে চকু, কর্ণ, নাসিকা, জিহ্বা, হৃৎ এবং মনঃ, এই তত্ত্বটি “প্রাকৃত” ইন্দ্রিয়ার পরিচয় হইতে গেল,

১। “চকুর্জিহ্বা” প্রত্যক্ষম্, “ইশ্বর-প্রত্যক্ষম্, লাক্ষী-প্রত্যক্ষম্, যোগি-প্রত্যক্ষম্ যোগি-প্রত্যক্ষকেন্দি। তদ্ব্যক্তবৎ স্বরূপেন্দির্যাক্ষকমেব। উক্তং ত্বং দ্বিবিধেন্দির্যাক্ষকম্। দ্বিবিধং তত্ত্বজ্ঞানবিষয়মনিবেক্ষনাত। প্রমাণপদ্ধতি, ২৫ পৃষ্ঠা,



তাহা আবার (ক) দৈব, (খ) আশুর, (গ) মধ্যম, এই তিন প্রকারের দেখিতে পাওয়া যায়। যে-সকল “প্রাকৃত” ইন্দ্রিয় অধিকাংশ ক্ষেত্রেই সত্য জ্ঞান উৎপাদন করিয়া থাকে, তাহা “দৈব” সংজ্ঞক প্রাকৃত ইন্দ্রিয়; যাহা প্রায়শঃ অসত্য বা মিথ্যা জ্ঞানই জন্মায়, তাহা “আশুর” এবং যে সমস্ত ইন্দ্রিয় তুল্যমাত্রায় সত্য এবং মিথ্যা-জ্ঞান উৎপাদন করে, তাহা মধ্যম শ্রেণীর ইন্দ্রিয়ের মধ্যাদা লাভ করে। আলোচ্য দৈব, আশুর এবং মধ্যম, এই তিন প্রকারের ইন্দ্রিয় এবং ইন্দ্রিয়-সক জ্ঞানের তারতম্য দেখিয়া ঐক্য ইন্দ্রিয়শালা জ্ঞাতাও যে উত্তম, মধ্যম এবং অধম ভেদে ত্রিবিধ হইবে, তাহা নিঃসন্দেহে বুঝা যায়। এই সকল উত্তম, মধ্যম ও অধম শ্রেণীর সর্গকের প্রাকৃত ইন্দ্রিয়জ জ্ঞানের স্থায় অপ্রাকৃত প্রমাতৃস্বরূপ ইন্দ্রিয়-সক জ্ঞানও যে প্রমাতা বা সাক্ষীর গুণের তারতম্যানুসারে বিভিন্ন প্রকারের হইবে, তাহাতে বিচিহ্ন কি? প্রত্যক্ষ যখন দৃশ্য বস্তুর কেবল বিশেষ্যাংশকে গ্রহণ করিয়া উৎপন্ন হয়, ঐ বিশেষ্যাংশ বা ধর্মীতে কোনরূপ বিশেষ ধর্মের স্বরূপ হয় না, তখন বিশেষ্য বস্তুর স্বরূপমাত্রের বোধক ঐ জ্ঞান উত্তম, মধ্যম, অধম, এই সকল শ্রেণীর জ্ঞাতার পক্ষেই সত্য হইয়া থাকে। বিশেষ্য বা ধর্মীর স্বরূপের বোধ সত্য বাতাত মিথ্যা হইতেই পারে না—সকল জ্ঞানই বস্তুিগ অজ্ঞাত প্রকারেই বিপর্যয়। এমন কি, শুক্তি-রজতের প্রত্যক্ষ স্থলেও ধর্মী শুক্তির সত্তিত চকুর সংযোগ ঘটিয়া মাত্র শুক্তির নাম, জাতি, গুণ, ক্রিয়া প্রভৃতি কোনরূপ বিশেষ ধর্মের বিকাশ না হইয়া, কেবল বিশেষ্যাংশ শুক্তিরূপ ধর্মীর স্বরূপমাত্রের বোধক যে জ্ঞানোদয় হয়, ধর্মী শুক্তির সেই জ্ঞান তাই সত্যই বটে। শুক্তিরূপ ধর্মীতে যখন শুক্তির ধর্মের (শুক্তিহের) প্রতীতি না হইয়া, রজতের ধর্মের (রজতের) ভাতি হয়, তখন শুক্তিরূপ ধর্মীতে রজতের ধর্মের সেই বোধ কোনমতেই সত্য হইতে পারে না, উহা হয় মিথ্যা জ্ঞান। এই দৃষ্টিতে বিচার করিলে বুঝা যাইবে যে, ধর্মীর জ্ঞান সর্বদাই হয় সত্য, ধর্ম বা বিশেষণ অংশই জ্ঞান কখনও সত্য, কখনও বা মিথ্যা হইয়া থাকে। সাক্ষীর প্রত্যক্ষ-স্থলেও সাক্ষী যখন উত্তম গুণসম্পন্ন বলিয়া বিবেচিত হন, তখন সেই সাক্ষীর

১। বস্তুর বিশেষ্যাংশকে ধর্মী এবং বিশেষণাংশকে প্রকার বা ধর্ম বলা হইয়া থাকে। আমি একখান পুস্তক দেখিতেছি, এখানে বিশেষ্য অংশ পুস্তক ধর্মী, আর, পুস্তকের ধর্ম পুস্তকত্ব পুস্তকের বিশেষণ বা প্রকার নামে অনির্ভিত হয়



ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ବର୍ଣ୍ଣା ଏବଂ ବର୍ଣ୍ଣ (ବିଷୟରୂପେ ପ୍ରକାରେ ୫), ଏହି ଉଭୟ ଅଂଶେଇ ସତ୍ୟ ହେବେ, କখনଓ ମିଥ୍ୟା ହେବେ ନା । ଅନ୍ୟ ସାଙ୍କୀ ଏବଂ ମଧ୍ୟମ ସାଙ୍କୀର ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ବର୍ଣ୍ଣା ଅଂଶେ ସତ୍ୟ ହେଲେଓ ଐ ବର୍ଣ୍ଣର ବିଶେଷ ବସ୍ତୁ-ସମ୍ପର୍କେ ବନ୍ଧନ ସତ୍ୟତାର ବିଚାର କରା ହୁଏ, ତখন ଦେଖା যায় ସେ, ଅନ୍ୟ ଅଧିକାରୀର ବର୍ଣ୍ଣ-ସମ୍ପର୍କେ ଜ୍ଞାନ ଅଧିକାରଣ ହୁଲେଇ ମିଥ୍ୟା ହେଲା ନାହିଁ, ମଧ୍ୟମ ଅଧିକାରୀର ବୋଧ କখনଓ ସତ୍ୟ, କখনଓ ମିଥ୍ୟା, ଏହିରୂପ ସତା ମିଥ୍ୟାୟ ମିଶ୍ରିତ ହେଲା ଥାକେ ।^୧

“ହିନ୍ଦିୟର ମହିତ ନୃକ୍ତ ବସ୍ତୁର ପ୍ରଥମ ମହକ୍ତ ହେବାଯାତ୍ର ଐ ବସ୍ତୁର ନାମ, ଜାତି, ଗୁଣ ପ୍ରଭୃତି ସର୍ବପ୍ରକାର ବିକଳ୍ପ ବା ବିଶେଷଜ୍ଞାବ-ସୂକ୍ତ, ବସ୍ତୁର ସ୍ବରୂପଯାତ୍ରେର ବୋଧକ ଜ୍ଞାନ ନିର୍ବିକଳ୍ପ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ, ଆର, ନାମ, ଜାତି, ଗୁଣ, କ୍ରିୟା ପ୍ରଭୃତି କୋନ ନା-କୋନ ବିଶେଷ ବର୍ଣ୍ଣକେ ନହେଲା ଯେ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ବୋଧ ଉତ୍ପନ୍ନ ହୁଏ, ତାହା ସର୍ବିକଳ୍ପ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ।” ଉଲ୍ଲିଖିତ ଛାନ୍ଦୋକ୍ତ ନିର୍ବିକଳ୍ପ ଏବଂ ସର୍ବିକଳ୍ପ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ବାସାନ୍ତର, ମାନ୍ୟ ପ୍ରଭୃତି ବେଦାନ୍ତ ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଅନୁମୋଦନ ଜାତ କରେ ନାହିଁ । ଚିନ୍ତାନ୍ତର ମତେ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷଯାତ୍ରେ ଏକ ପ୍ରକାର ବିଶେଷ ବୋଧ । ଜେଉ ବସ୍ତୁ-ସମ୍ପର୍କେ କୋନରୂପ ବିଶେଷ ବର୍ଣ୍ଣର ଜାତି ନା ହେଲା କখনଓ କୋନରୂପ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ବୋଧଟି ଜନ୍ମିତେ ପାରେ ନା । କି ବାଚିବିକ୍ରିୟକ୍ଷ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ, କି ସାଙ୍କୀ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ, ଉଭୟ ପ୍ରକାର ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ-ହୁଲେଇ ନାମ, ଜାତି, କ୍ରିୟା, ଗୁଣ ପ୍ରଭୃତି କୋନ-ନା କୋନ ବିଶେଷ ବର୍ଣ୍ଣସଂବଳିତ ବର୍ଣ୍ଣରଟି ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ହେଲା ଥାକେ । କୋନପ୍ରକାର ବିଶେଷ ବର୍ଣ୍ଣେର ବୋଧ ରଚିତ ନିର୍ବିକଳ୍ପ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ଅସମ୍ଭବ କଲ୍ପନା । ବିକଳ୍ପ ବା ବିଶେଷ ବର୍ଣ୍ଣ ଛାୟା-ବୈଶେଷିକେର ମତେ ପ୍ରବା, ଗୁଣ, କ୍ରିୟା, ଜାତି, ନାମ, ବିଶେଷ, ସମବାୟ ଏବଂ ଅଭାବ, ଏହି ଆଟି ପ୍ରକାର, ନାମ୍ନୀ ବଲିଲେ ପ୍ରବାକେ, ଗୁଣ ବଲିଲେ ଗୁଣ ଗୁଣକେ, ଗଞ୍ଜାତି ବଲିଲେ ଗୟନ କ୍ରିୟାକେ, ଗୋଃ ବଲିଲେ ଗୋଜାତିକେ, ଦେବଦନ୍ତ ବଲିଲେ କୋନଓ ବାକ୍ତିବିଶେଷେର ନାମକେ, ଧାନ୍ତେର ପରମାତ୍ମା, ଏହିରୂପେ କୋନ ବସ୍ତୁର

୧ । ବାଚିବିକ୍ରିୟକ୍ଷ ଜିନିଷଃ, ଦୈବବାହୁଃ ସ୍ବଭାବମିତି । ଗୁଣ ସ୍ବଭାବଜ୍ଞାନପ୍ରାଚୁର୍ୟଃ ଦୈବହ, ଅସ୍ବଭାବଜ୍ଞାନପ୍ରାଚୁର୍ୟସ୍ବଭାବଃ ସମଜ୍ଞାନସାଧନକ୍ତ ସ୍ବଭାବମ । ସ୍ବରୂପେତ୍ରିୟେନି ଉତ୍ତରାନାଃ ବିଷୟରୂପେ ପ୍ରକାରେ ୫ ସ୍ବଭାବେର, ଅନ୍ୟ-ସ୍ବଭାବାନାନ୍ତ ସ୍ବରୂପଯାତ୍ରେ ସ୍ବଭାବେର । ପ୍ରକାରେକ୍ତ ଅସ୍ବଭାବେ ବିଶେଷକେତି ।



পরমাণুকে বিশেষ করিয়া বুঝাইলে জ্ঞায়োক্ত বিশেষ পদার্থকে, “সূতাগুলি বস্ত্রে সমবায় সম্বন্ধে সম্বন্ধ” এইরূপ বলিলে সমবায়-সম্বন্ধকে, ঘটোভাব-বিশিষ্ট ভূতল ঘটোভাবন ভূতলম্, এইরূপে দেখিলে ভূতলের বিশেষণরূপে ঘটের অভাবকে বুঝাইয়া থাকে। উল্লিখিত আটপ্রকার বিকল্প-ভেদে সবিকল্প প্রত্যক্ষও এই মতে আট প্রকার হইয়া পাড়ায়। আলোচিত আট প্রকার সবিকল্প প্রত্যক্ষের সম্পর্কে মাধব-পণ্ডিতগণ বলেন যে, বিশেষ এবং সমবায় নামে যে দুইটি স্বতন্ত্র পদার্থ নৈয়ায়িকগণ অঙ্গীকার করিয়াছেন, তাহার মূলে কোন নির্ভর-যোগ্য প্রমাণ নাই। গুণ-গুণী, জাতি-বাস্তি প্রভৃতির সম্বন্ধ সমবায় নহে, তাদাখ্যা বা অভেদ, ইহা আমরা পূর্বেই (৬৭-৬৮ পৃষ্ঠায়) আলোচনা করিয়া দেখাইয়াছি। সমবায়-সম্বন্ধ যেমন প্রমাণ-বিকল্প, সেইরূপ বিভিন্ন জাতীয় বস্তুর পরমাণুর পরস্পর বিভেদ বুঝাইবার উদ্দেশ্যে “বিশেষ” নামে যে পদার্থ জ্ঞায়-বৈশেষিক পণ্ডিতগণ স্বীকার করিয়াছেন, তাহার অঙ্গুলেও কোন যুক্তি দেখা যায় না। বিভিন্ন জাতীয় পরমাণুর স্বরূপকেই পরস্পরের ভেদের সাধক বলা চলে, ইহাও “বিশেষ” নামে স্বতন্ত্র একটি পদার্থ মানার কি প্রয়োজন আছে? এই দুইটি পদার্থ প্রমাণ সিদ্ধ নহে বলিয়া, ঐরূপ পমাণ-বিকল্প পদার্থমূলে সবিকল্প প্রত্যক্ষের সমবায়-বিকল্প ও বিশেষ-বিকল্প নামে যে দুই প্রকার বিকল্প উপদিষ্ট হইয়াছে, তাহাও জয়দার্থ প্রভৃতির মতে যুক্তি-বিকল্পেই বাটে। নাম-বিকল্প এবং অভাব-বিকল্প নামে যে দুই প্রকার বিকল্প প্রদর্শিত হইয়াছে, এই প্রকার বিকল্প-জ্ঞান দ্বয়ের বস্তুর সহিত চক্ষুর সংযোগ ঘটিবামাত্র কোনমতেই উদ্ভূত হইতে পারে না। কারণ, প্রথমতঃ দর্শক বস্তুটি দেখেন, এই বস্তু দেখার পর তাহার বস্তুর নামের স্বরণ হয়; নাম বিকল্প বস্তু-দর্শনের সঙ্গে সঙ্গে কোনমতেই জন্মিতে পারে না। অভাবের জ্ঞান, যে-বস্তুর অভাব বোধ হয়, অভাবের সেই প্রতিযোগীর জ্ঞানকে অপেক্ষা করে। (যাহার অভাব হয়, তাহাকে অভাবের প্রতিযোগী বলে), ঘট না চিনিলে ঘটের অভাব কৃষ্ণের কিরূপে? অভাব-বিকল্পকেও এইজন্য ভূতলের সহিত চক্ষুর সংযোগ হইবামাত্রই জানিবার উপায় নাই। তারপর, জব্য, গুণ, জাতি, ক্রিয়া প্রভৃতি যে সকল বিকল্পের কথা বলা হইয়াছে, এই সকল বিকল্প-বোধও জব্য, গুণ, জাতি প্রভৃতির সহিত সাক্ষাৎভাবে পরিচয় ঘটিবার পরই উদ্ভূত হইতে দেখা যায়। এই অবস্থায় কোন



প্রত্যক্ষকেই নির্দিষ্টকর বলা চলে না সর্বপ্রকার প্রত্যক্ষই বিশিষ্ট-বোধ বলিয়া জানিবে—অতঃ বিশিষ্টবিসয়-সাক্ষাৎকার এবং প্রত্যক্ষস্থ ফলমিতি। প্রমাণপদ্ধতি, ১৮ পৃষ্ঠা, এইরূপে সাক্ষ-প্রমাণবিন আচাৰ্য্য জয়তীর্থ দ্বৈতবেদান্তের সিদ্ধান্তে প্রত্যক্ষমাত্রই যে কোন-না-কোন প্রকারের বিশেষ বোধ (Determinate Cognition), নিবিশেষ বোধ নহে, তাহা নানাপ্রকার যুক্তির সাহায্যে উপপাদন করিয়াছেন।

বিশিষ্টাদ্বৈতবাদী বৈদান্তিক আচাৰ্য্য রামানুজের মতে প্রমাণের স্বরূপের আলোচনায় পূৰ্ব্ব পরিচ্ছেদেই (৫-পৃষ্ঠায়) আমরা দেখিয়াছি যে,

নিশিষ্টবোধ প্র-পূৰ্ব্বক “মা” শব্দের পর করণবাচ্যে এবং ভাববাচ্যে
বেদান্তের মতে সূত্র প্রত্যয় করিয়া, প্রমাণ শব্দের দ্বারা যথার্থ জ্ঞান
প্রমাণের সংস্থা এবং তাহার বুঝা সাধন, এই উভয়কেই বুঝা যায়। প্রমা

ও

প্রত্যক্ষের স্বরূপ বা সত্য-জ্ঞানের বুঝা সাধন রামানুজের মতে প্রত্যক্ষ, অনুমান এবং আগম, এষ্ট তিন প্রকার আচাৰ্য্য রামানুজ তাহার দ্বীভাষ্যে শব্দরোক্ত নিবিশেষ রক্ষবাদ, য প্রমাণ বিন্দু নহে, ইহা প্রদর্শন করিতে গিয়া উল্লিখিত তিন প্রকার প্রমাণই অস্বীকার করিয়াছেন। প্রমাণের সংখ্যা-সম্পর্কে দার্শনিকগণের মধ্যে গুরুতর মত-ভেদ থাকিলও রামানুজের মতে উক্ত ত্রিবিধ প্রমাণ-বাদই, অথবা কোন প্রকার প্রমাণ মানিবার কোন সম্ভব যুক্তি নাই। রামানুজ তাহার বেদার্থসংগ্রহেও ঐ তিন প্রকার প্রমাণই গ্রহণ করিয়াছেন বিফলও তাহার প্রমাণসংগ্রহ নামক গ্রন্থে রামানুজাক্ত ত্রিবিধ প্রমাণ-বাদই সমর্থন করিয়াছেন। যদু, শৌনক পুণ্ড্র মতসিগণও প্রত্যক্ষ, অনুমান এবং শব্দ, এষ্ট তিনটিকেই প্রমাণ বলিয়া বাখ্যা করিয়াছেন। প্রস্ত ১৪৫তে পারে যে, রামানুজ যদি প্রত্যক্ষ, অনুমান এবং শব্দ, এই প্রমাণত্রয়-বাদই অস্বীকার করেন, এষ্ট ত্রিবিধ প্রমাণ ভিন্ন, অথবা কোন প্রমাণ না মানেন, তবে, যদুঃ সৃষ্টিজ্ঞান-মপোহনক। গীতা, ১৩।১৫, এই গীতার শ্লোকের জ্ঞান-পদের ব্যাখ্যায় রামানুজ-ভাষ্যে প্রত্যক্ষ, অনুমান এবং আগমের স্থায় যোগ-দৃষ্টিকেও যে

১। প্রত্যক্ষমুখ্য-ক শব্দক বিবরণায়ম্

এবং সুবিস্তৃত কার্য্য বস্তুত্বদ্বিতীয়া সত্যঃ যদু-সংহিতা, ১-৪।২,

দুষ্টোক্তমানাগমকঃ ধ্যানভাবনঃ ত্রিধা। শৌনকের উক্তি বলিয়া, বেদান্তের

ভাবপরিভাষিতে উক্ত, ভাবপরিভাষি, ৬৯ পৃষ্ঠা ত্রৈয়া,



জ্ঞানের অগ্ন্যুত্তম প্রমাণ বলিয়া ব্যাখ্যা করা হইয়াছে—জ্ঞাননিমিত্তিয়-
লিঙ্গাগম-যোগজ্ঞো বস্তু-নিশ্চয়ঃ । গীতার রামানুজ ভাষ্য, ১৩।১৫, তাঁহা কিরূপে
সঙ্গত হয় ? তারপর, স্মৃতি-জ্ঞান যে-ক্ষেত্রে সত্য হয়, সেই সত্য স্মৃতি মাধ্বের
স্থায় রামানুজের মতেও প্রমাণই বাটে । এই অবস্থায় স্মৃতিকে প্রমাণের
মধ্যে গণনা না করায় রামানুজের মতে প্রমাণের গণনা যে অসম্পূর্ণ হইবে,
তাগাতে সন্দেহ কি ? “স্মৃতিঃ প্রত্যক্ষমেতিহামমুমানন্ততৃষ্টয়ম্ ।” এইরূপ
মাধ্বোক্ত প্রমাণ-গণনায়ও দেখা যায় যে, প্রত্যক্ষ প্রভৃতির সহিত স্মৃতিকে
মাধ্ব-মতে অতিরিক্ত চতুর্থ প্রমাণ হিসাবে গ্রহণ করা হইয়াছে ।
বিশিষ্টাশ্রিত সম্প্রদায়ের প্রজ্ঞাপরিত্রাণ নামক গ্রন্থেও প্রত্যক্ষ অমুমান এবং
শব্দের স্থায়, স্মৃতির কারণ “সংস্কারোদ্যম” বা সূপ্ত সংস্কারের জাগরণকে
অগ্ন্যুত্তম প্রমাণ বলিয়া ব্যাখ্যা করা হইয়াছে ।- এইরূপ ক্ষেত্রে
রামানুজোক্ত প্রমাণত্রয়-বাদ সমর্থন করা যায় কিরূপে ? রামানুজের
মত সমর্থন করিতে গিয়া আচার্য্য বেদটে বলিয়াছেন যে, গীতা-ভাষ্যে
প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণের সহিত যোগজ দৃষ্টিকে যে স্বতন্ত্র প্রমাণ
বলিয়া উল্লিখ করা হইয়াছে, তাহার কারণ যোগ মাভাগ্য ব্যাখ্যা
করা ভিন্ন অগ্ন্য কিছু নহে যোগ দৃষ্টিও তা এক প্রকার প্রত্যক্ষই
বাটে । প্রত্যক্ষের মধ্যে যোগ-দৃষ্টি বা যৌগিক প্রত্যক্ষকে সহজেই অস্বত্ব
করা যাউতে পারে যোগ দৃষ্টিকে স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়া গণনা করার কোনই
সঙ্গত কারণ দেখা যায় না । তারপর, স্মৃতিকে যে স্বতন্ত্র প্রমাণ
বলিয়া গণনা করা হইয়াছে, সেখানেও বিচার করিলে দেখা যাউবে
যে, সর্বত্রই স্মৃতির মূলে প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণই বিরাজ করিতেছে ।
পূর্বক অস্বত্ব বা জ্ঞাত বিষয়েরই স্মৃতি হইয়া থাকে । যে বিষয়ে
কোনরূপ পূর্বক অস্বত্ব নাট, সেই বিষয়ে কান্নাও কখনও স্মৃতি
হইতে দেখা যায় না । জ্ঞানমাত্রই ক্ষণস্থায়ী । বর্তমান মুহূর্তে যাহা
জ্ঞান, পরমুহূর্তে তাহাই সংস্কার হইয়া পাড়ায়, এবং ঐ সূপ্ত সংস্কার
কোনও বিশেষ কারণে উদ্বুদ্ধ বা জাগরিত হইয়া স্মৃতি উৎপাদন
করে । এইরূপে স্মৃতির ভাব বিচার করিলে দেখা যাউবে যে, স্মৃতি
অস্বত্ব-জ্ঞাত সংস্কারের ফল বিষয়, স্মৃতির মূলে অস্বত্ববের



খেলাই চলিতেছে। ঐ অল্পভব প্রত্যক্ষায়ক, অসুমানায়ক বা লক্ষ্মূলক যে জাতীয়ই হউক, ঐ জাতীয় (অল্পভবের সজাতীয়) সংস্কারই সে উৎপাদন করিবে, এবং সংস্কারটি যেই জাতীয় হইবে, সৃষ্টিও তদনুরূপই হইবে। সৃষ্টি-জ্ঞান এইরূপে অল্পভূতির অধীন এবং অল্পভূতির অধীন বিধায় অল্পভূতি হইতে উঠা অবশ্য নিকটই স্তরের জ্ঞান। এইজন্যই দেখা যায় যে, কোন কোন দার্শনিক সৃষ্টিকে প্রমার মধ্যে গণনা করিতেই প্রস্তুত নহেন। তাঁহাদের মতে “প্রমা” পদের “প্র” এই উপসর্গ দ্বারা “মা” বা জ্ঞানের যে উৎকর্ষতা সূচিত হইতেছে, ইহার তাৎপর্য্য এই যে, একমাত্র অল্পভবরূপ জ্ঞানই প্রস্তুত জ্ঞান এবং উঠাই প্রমা। অল্পভূতি-জাত সংস্কারের ফলে উৎপন্ন সৃষ্টির স্থলে সংস্কারকে দ্বার করিয়া অল্পভবই কাবণ হইয়া দাড়াইবে, সংস্কার হইবে একেবারে সৃষ্টির অবাস্তব ব্যাপার বা অধ্যবসী কাৰ্য্য। সৃষ্টি—প্রত্যক্ষ, অসুমান প্রভৃতি যে জাতীয় অল্পভব-মূলে উৎপন্ন হইবে, সেই অল্পভবের মতোই সৃষ্টিকে অল্পভূত কহা চলিবে, পৃথক্ প্রমাণ হিসাবে গণনা করার কোন প্রমা উঠিবে না। ফলে, প্রমাণ এটনতে ভিন্ন যে আর চার হইবে না। তাহারা সৃষ্টিকে অল্প প্রমাণ হিসাবে গণনা করার পক্ষপাতী, তাহারা বলেন যে, পুরুষের সংস্কার না থাকিলে কোন বিষয়েরই কখনও সৃষ্টি হইতে পারে না, সৃষ্টি অল্পভূতি-জাত সংস্কারের ফলে উৎপন্ন হয়, হইয়া অবশ্য সত্য কহা হইতাবে উৎপত্তির জন্য সৃষ্টি অল্পভূতির অধীন হইলেও সুস্থ সংস্কারের উদ্দেশ্যের ফলে সৃষ্টি-জ্ঞান উদ্ভিত হইয়া সৃষ্টি মগন সৃষ্টি বিষয়টি অবলম্বিত মনের সম্মুখে ধরিয়া দেয়, সেখানে সৃষ্টি যে অল্পভবের দ্বারা অধীন, তাহাকে অধীকার করিবে? এইরূপে মেঘনাদারি তাঁহার মহতামণি নামক গ্রন্থে সৃষ্টিকে অল্প প্রমাণ হিসাবে গ্রহণ করার অন্তর্কালে নানাপ্রকার যুক্তি প্রদর্শন করিলেও বেকটনগ প্রমথ অচ্যুতগণ সত্য বস্তুর সৃষ্টিকে প্রমা বলিয়া স্বীকার করিয়াও সৃষ্টির করণকে অল্প প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করেন না। সৃষ্টির মূলে যে অল্পভব আছে, অর্থাৎ প্রত্যক্ষ, অসুমান প্রভৃতি যেই জাতীয়

১। যদ্যপি সৃষ্টিরূপি বদ্যর্থ্য প্রমাণমিতি বক্তাসে, তদ্যপি প্রত্যক্ষাদি মূলতয়া ওদশিনেনাৎ পৃথগসৃষ্টিঃ। উক্তক তদ্ব্যক্ত্যবধে প্রত্যক্ষাদিমূলানাং সৃষ্টীনাম্ অসমুলেহকর্তব্য বিবক্ষয়া প্রমাণত্রিবিধাবিবেচনঃ। জায়পরিচিতি, ১০ পৃষ্ঠা.



অমূল্য-জ্ঞাত সাক্ষাৎমূলে স্মৃতি টংপন্ন হইয়াছে, সেই জাতীয় অমূল্যবের মধ্যেই স্মৃতি-প্রমাণকে অমূল্য করিয়া রামানুজোক্ত প্রমাণত্রয় বাদ উপপাদন ও সমর্থন করিয়াছেন। মধ্য প্রভৃতির মতের আলোচনায়ও আমরা দেখিয়াছি যে, কয়তীর্থ প্রভৃতি আচার্যগণ সভ্য স্মৃতিকে প্রমা-জ্ঞান বলিয়া গ্রহণ করিয়াও স্মৃতির করণকে স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়া সমর্থন করেন নাই। বিপরীত প্রভৃতি নেয়ায়িকগণের অভিমতও এই যে, অমূল্যতার করণই স্বতন্ত্র প্রমাণ, স্মৃতির করণ স্বতন্ত্র প্রমাণ নহে। মেঘনাদারি - প্রভৃতি যে সকল আচার্য স্মৃতিকে স্বতন্ত্র প্রমাণ হিসাবে গ্রহণ করিয়া রামানুজের মতে চারটি প্রমাণ অঙ্গীকার করিতে ইচ্ছুক, কিংবা প্রজ্ঞা-পরিজ্ঞাপকারের মতানুসারে প্রত্যক্ষের অয়সিক, দিব্য এবং লৌকিক, এই ত্রিবিধ বিভাগকে স্বতন্ত্র প্রমাণের অর্থ্যাদা দিয়া প্রমাণকে পাঁচ প্রকার বলিয়া ব্যাখ্যা করিবার পক্ষপাতী, তাঁহাদের এই সকল মত দুর্বল এবং ভ্রান্ত্যাকারেণ মতের বিরোধী বিষয় ঐকণ বিভাগ গ্রহণ-যোগ্য নহে। ভ্রান্ত্যাকারোক্ত প্রমাণত্রয় বাদই যুক্তিসঙ্গত এবং গ্রহণ-যোগ্য। নিম্নার্কে সম্প্রদায়ের প্রমাণ-রচনাক্ষ আচার্য পরপক্ষগণিবল্লভ রচয়িতা মাধবমুকুন্দের প্রমাণ-বিচার-পদ্ধতি আলোচনা করিলে দেখা যায় যে, মাধবমুকুন্দও প্রত্যক্ষ, অমুমান এবং আগম, প্রমাণের এই ত্রিবিধ বিভাগই যুক্তিযুক্ত বলিয়া গ্রহণ করিয়াছেন।

আচার্য রামানুজের মতানুসারে প্রত্যক্ষের লক্ষণ করিতে গিয়া বেদেট বলিয়াছেন—সাক্ষাৎকারি প্রমা প্রত্যক্ষম্, শ্রায়পরিভুক্ত, ৭-পৃঃ; “প্রমা প্রত্যক্ষম্” এইরূপে প্রমামাত্রকেই প্রত্যক্ষ বলিয়া গ্রহণ করিলে অমুমান বা অক্ষ-প্রমাণমূলে যে প্রমা বা যথার্থ জ্ঞানের উদয় হয়, তাহাও প্রত্যক্ষই চষ্টয়া পড়ে। এইজন্য প্রত্যক্ষকে বিশেষ করিয়া বুঝাইবার উদ্দেশ্যে উক্ত লক্ষণে প্রমার বিশেষণরূপে “সাক্ষাৎকারি” এই পদটির অবতারণা করা হইয়াছে। শুধু “সাক্ষাৎকারি প্রত্যক্ষম্” এইরূপ বলিলে কিছুক-খণ্ড যেখানে ভ্রান্ত বর্ণকের নিকট বজ্রত-খণ্ড বলিয়া প্রতিভাত হয়, সেই ভ্রান্তিমূলক বজ্রতের সাক্ষাৎকারে যথার্থ প্রত্যক্ষের লক্ষণের অতিবাচি আসিয়া দাঁড়ায় বলিয়াই আলাচিত লক্ষণে সভ্য বা যথার্থ জ্ঞানের বোধক ‘প্রমা’ পদটির প্রয়োগ করা হইয়াছে বুলিতে হইবে। এই প্রসঙ্গে এখন প্রশ্ন আসে এই যে, “সাক্ষাৎকারি প্রমা”



বলিয়া প্রমা বা যথার্থ জ্ঞানের কি বিশেষর সৃষ্টি হয়, যাহার ফলে যথার্থ প্রত্যক্ষ যথার্থ অনুমান প্রভৃতি হইতে পৃথক্ হইয়া দাঁড়ায়? এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে বেদান্ত এবং জ্ঞানিবাস বলেন যে, “সাক্ষাৎকারি প্রমা” বলিয়া প্রমার এমন একটি বিশেষ স্বভাবের কথা বলা হইয়াছে যেই স্বভাবের বলে দৃষ্ট বস্তু সাক্ষাৎসম্মুখ জ্ঞাতার গোচর হইয়া থাকে; এবং জ্ঞাতা “অহমিদং সাক্ষাৎকরোমি” আমি এই বস্তুটিকে সাক্ষাদভাবে জানিয়াছি, এইরূপে অনুভব করে, এই যোগীর জ্ঞানই প্রত্যক্ষ-জ্ঞান। খ্রীষ্টা পুরুষের নিজ অনুভবই এই বিষয়ে একমাত্র প্রমাণ, কশিচজ্ জ্ঞানস্বভাব-বিশেষঃ স্বায়সাম্বিকঃ। কায়পরিভুক্তি, ৭০, পক্ষাস্তরে, সাক্ষাৎ বা অপরোক্ষ প্রমা বলিয়া স্মৃতি ভিন্ন যথার্থ জ্ঞানকে বুঝিবে, যাহার (যেই প্রমা-জ্ঞানের) মূলে অন্য কোন জ্ঞান করণরূপে বিद्यমান নাই, এইরূপ জ্ঞানই প্রত্যক্ষ-জ্ঞান। জ্ঞানকরণজ্ জ্ঞান স্মৃতি-রহিতা মতিরূপারোক্ষমিতি, কায়পরিভুক্তি, ৭১ পৃঃ, অনুমানের মূল ব্যাপ্তি-জ্ঞান এবং শব্দ-জ্ঞানের মূলে পদ ও পদার্থের শক্তি-জ্ঞান প্রভৃতি সকল ক্ষেত্রেই করণরূপে বিद्यমান আছে, এবং থাকিবে। কেননা, ব্যাপ্তি-জ্ঞান এবং পদ ও পদার্থের শক্তি জ্ঞান না থাকিলে কখনই কালেও অনুমান বা শব্দ-জ্ঞানের উদয় হয় না, হইতে পারে না, সুতরাং অনুমান, শব্দ জ্ঞান প্রভৃতি দেখা যাইতেছে “জ্ঞান-করণজ্” বা জ্ঞানমূলক জ্ঞান, প্রত্যক্ষের মূল কোনরূপ জ্ঞান করণরূপে পাওয়া যায় না, এইজন্য “জ্ঞানকরণজ্ জ্ঞান (অনুমান ও শব্দ-জ্ঞান) ভিন্ন জ্ঞান” বলিয়া একমাত্র প্রত্যক্ষকে ধরা গেল, অনুমান প্রভৃতিকে ধরা গেল না; এবং উহাতে প্রত্যক্ষের লক্ষণ বা পরিচায়ক হইয়া দাঁড়াইল, আলোচিত লক্ষণে “স্মৃতি-রহিতা মতিঃ” অর্থাৎ স্মৃতি ভিন্ন জ্ঞান, এইরূপ বলায় (প্রত্যক্ষ-জ্ঞানমূলে উপর) স্মৃতি যে প্রত্যক্ষ নহে, ইহাই স্পষ্টতঃ সূচনা করা হইল। ইন্দ্রিয়-জ্ঞান জ্ঞানই প্রত্যক্ষ জ্ঞান—ইন্দ্রিয়-জ্ঞান বা প্রত্যক্ষবস্তু, এইরূপে প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিরূপণ করিলে যোগীর যোগ-শক্তি প্রভাবে অতীত এবং ভবিষ্যৎ বস্তু প্রভৃতি সম্পর্কে যে-সকল প্রত্যক্ষ জ্ঞানোদয় হয়, কিংবা সর্বজ্ঞ পরমেশ্বরের সর্ববিধ বস্তু-সম্পর্কে যে নিত্য প্রত্যক্ষ জ্ঞান আছে, ঐ যোগীর প্রত্যক্ষ এবং ঈশ্বরের প্রত্যক্ষ প্রভৃতি চক্রবাদি ইন্দ্রিয়-জ্ঞান নহে বলিয়া, ঐ সকল প্রত্যক্ষে উক্ত লক্ষণের অব্যাপ্তি অবশ্যস্বাবী হইয়া পড়ে। এইজন্য

এরূপ লক্ষণ ত্যাগ করিয়া যে-জ্ঞানের মূলে জ্ঞানরূপ কোন করণ বর্তমান নাই, তাহাই প্রত্যক্ষ জ্ঞান—জ্ঞানাকরণকঃ জ্ঞানং প্রত্যক্ষম্, এইরূপে লক্ষণের নিব্বচন করা হইয়াছে বোধিতে হইবে। নৈয়ায়িকগণও এরূপ অব্যাপ্তি আশঙ্কা করিয়াই ইন্দ্রিয়ার্থ-সম্বন্ধবোধোৎপন্নঃ জ্ঞানং প্রত্যক্ষম্, এইরূপ প্রথমোক্ত প্রত্যক্ষের লক্ষণ পরিভাগ করিয়া “জ্ঞানাকরণকঃ জ্ঞানং প্রত্যক্ষম্” এতপ্রকার প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিরূপণ করিতে বাধ্য হইয়াছেন। ইহা আমরা পূর্বেই আলোচনা করিয়াছি। এরূপ প্রত্যক্ষের লক্ষণে কোনরূপ অব্যাপ্তি, অতিব্যাপ্তি প্রভৃতির আশঙ্কা দেখা যায় না, সুতরাং এরূপ লক্ষণকেই প্রত্যক্ষের নির্দোষ লক্ষণ বলা চলে। বিশিষ্টোদ্বৈত-সম্প্রদায়ের প্রমেয় সংগ্রহ এবং তত্ত্বরত্নাকর নামক গ্রন্থেও প্রত্যক্ষের লক্ষণ-নিরূপণে বেঙ্কটনাথের জ্ঞানপরিভুক্তির মতেই পুরাপুরি অনুসরণ করা হইয়াছে দেখা যায়। বেঙ্কটোক্ত “সাক্ষাৎকারি প্রমা প্রত্যক্ষম্” এইরূপ লক্ষণের প্রতিধ্বনি করিয়া প্রমেয়সংগ্রহে প্রত্যক্ষের লক্ষণ করা হইয়াছে—“সাক্ষাদবুভবঃ প্রত্যক্ষম্”। লক্ষণে উল্লিখিত “সাক্ষাৎ” শব্দের অর্থ উভয় মতেই তুল্য। জ্ঞানপরিভুক্তিতে যে-জ্ঞানের মূলে অকৃত কোনরূপ জ্ঞান করণরূপে বর্তমান থাকে না, স্মৃতি ভিন্ন এত শ্রেণীর জ্ঞানই অপবোক্ষ বা প্রত্যক্ষ জ্ঞান, এতরূপে জ্ঞানের অপবোক্ষতা বা প্রত্যক্ষতা যে-ভাবে বাখ্যা করা হইয়াছে, তত্ত্বরত্নাকর গ্রন্থেও ঠিক সেই দৃষ্টিতেই প্রমার অপবোক্ষতার নির্ণয় করা হইয়াছে।^১ তত্ত্বরত্নাকরের মতে বিশেষ দেখা যাউতাহে এত যে, তত্ত্বরত্নাকরের

১। অপবোক্ষ প্রমাণাক্ষম পদবোক্ষাক স্যবিশঃ।

বাবহার্য্যার্থসম্বন্ধজ্ঞানভববৈবজ্জনিমিতি। জ্ঞানপরিভুক্তিতে উদ্ধৃত তত্ত্বরত্নাকরের কারিকা, জ্ঞানপরিঃ. ৭২ পৃঃ ; উক্ত স্লোকেই বাবা-গ্রন্থকে জ্ঞানের অপবোক্ষতা বিশেষণ করিতে গিয়া ঐনিবাস উত্তার জায়গাতে বসিয়াছেন—জ্ঞানস্তাপবোক্ষাং নাম প্রবৃত্তিবিমগ্নার্থসম্বন্ধজ্ঞানভব নিগ্রহম্। প্রবৃত্তি বিমগ্নার্থঃ বচাদিঃ ২২সংস্কী ধূমাদিঃ শব্দস্ত তত্ত্বজ্ঞান-জ্ঞান জ্ঞানমহুমিঃ শাকীচ তত্ত্বভিন্নবর্ম্মার্য্যঃ। জ্ঞানসং. ৭১ পৃঃ। ঐনিবাসের উক্তির মর্ম্ম এই যে, বিষয় সম্পর্কে জ্ঞান জ্ঞানোদয়ের ফলে জ্ঞাতা যে সকল বিষয় লাভেছে অচিন্তন করেন, সেই বস্তু প্রভৃতি পদার্থই হয় প্রবৃত্তির বিষয় অর্থ, প্রবৃত্তির বিষয় বস্তু প্রভৃতির সহিত অজ্ঞেয় স্বরূপ (ব্যাপ্তি স্বরূপে) সম্বন্ধ যে ধূমাদি, কিংবা বস্তু বাচ্য অর্থের বাহক বস্তু প্রভৃতি শব্দ, তদ্ব্যুলক যে অনুমান এবং শব্দ-জ্ঞান প্রভৃতি ক্ষেত্রে, তদ্ব্যতির জ্ঞানই অপবোক্ষ বা প্রত্যক্ষ জ্ঞান বলিয়া জানিবে।



সিদ্ধান্তে স্থিতি যেই প্রত্যক্ষ প্রকৃতি প্রমাণমূলে উৎপন্ন হয়, সেই প্রমাণের মধ্যেই অন্তর্ভুক্ত হইয়া প্রমাণের অভাবই প্রাপ্ত হয়; অর্থাৎ স্থিতি যদি প্রত্যক্ষ-প্রমাণমূলে উৎপন্ন হয়, তবে স্থিতি-জ্ঞানও সেখানে প্রত্যক্ষই হইবে, যদি পরোক্ষ অনুমান প্রকৃতি প্রমাণমূলে উদ্ভিত হয়; তাহা হইলে স্থিতিও সে-ক্ষেত্রে হইবে পরোক্ষ। এইজন্য এই মতে স্থিতির অপরোক্ষতা বা প্রত্যক্ষতা ব্যবহৃত করিবার ক্ষমতা প্রত্যক্ষের লক্ষণে স্থিতির ব্যবহৃত কোন বিশেষণের প্রয়োগ করার প্রশ্ন উঠে না। বরদবিক্রম মিশ্র তাঁহার মান যথাযথ নির্ণয় গ্রন্থে প্রত্যক্ষ প্রমার লক্ষণ নিরূপণ করিতে গিয়া প্রমার বিশদ বা বিস্পষ্ট অবস্থাসকে প্রমার অপরোক্ষতা বা প্রত্যক্ষতা বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন—অপরোক্ষ-প্রমা প্রত্যক্ষম, প্রমায়া আপরোক্ষ্যঃ নাম-বিশদাবস্থাসমিতি ক্রমঃ। ক্রায়পরিভুক্তি, ৭২ পৃ., অপরোক্ষ বা প্রত্যক্ষ প্রমার বৈশিষ্ট্যটি কিরূপ? অর্থাৎ প্রমার “বিশদাবস্থাস” বলিলে কি বুঝিবে? ইহার উত্তরে বরদবিক্রম প্রমার বৈশিষ্ট্য যে-ভাবে ব্যাখ্যা করিয়াছেন তাহাতে দেখা যায় যে, যে-ক্ষেত্রে দৃশ্য বস্তুর আকার (অবয়ব-সংস্থান), পরিমাণ, রূপ, গুণ, প্রকৃতি বিশেষ বস্তুগুলি অতি স্পষ্টভাবে জ্ঞাতার জ্ঞানের গোচর হইবে, সেখানেই জ্ঞানের বৈশিষ্ট্য (clearness and certainty) পরিণত হইবে—বৈশিষ্ট্যঃ নাম অসাধারণা-কারেণ বস্তুবস্থাসকরম্। ক্রায়পরিভুক্তি, ৭২; প্রত্যক্ষে দৃশ্য বস্তুর যে-সকল বিশেষ বিশেষ ভাবের ফুরণ হয়, অনুমান, শব্দ-জ্ঞান প্রভৃতিতে দ্রোয় বস্তুর ঐ সকল বিশেষ রূপের ফুরণ হয় না। এইজন্য বরদবিক্রম জ্ঞানের “বিশদাবস্থাস” কথা দ্বারা প্রত্যক্ষের অভাবটী সৃষ্টি হইল, অনুমান, শব্দ জ্ঞান প্রভৃতির স্থলে প্রত্যক্ষ-জ্ঞানের ক্রায় বস্তুর বিশদ বা বিস্পষ্ট অবস্থাস নাই বলিয়া অনুমান প্রকৃতির প্রত্যক্ষ হইতে পার্থক্যও প্রদর্শিত হইল। এই পক্ষে ইহা অবশ্য বক্তব্য যে, বরদবিক্রম মতে “বিশদাবস্থাস” কথা দ্বারা প্রত্যক্ষের যে লক্ষণ নিরূপণ করা হইয়াছে, তাহা খুব স্পষ্ট লক্ষণ হইয়াছে, এমন বলা চলে না। কারণ,

১। শুদ্ধপ্রমাণমূল্যঃ দৃশ্যে শুদ্ধপ্রমাণ্যত্বভাববিকল্পা তদবাস্তবত্ববিশেষণং ন দর্শয়তি বোধম্। জায়সার, ৭২ পৃ.

২। অসাধারণা-কারেণোতি, ব্যাপক-সাবচ্ছেদক-লভ্যতা-সচ্ছেদক-ব্যতিরিক্ত তদসাধারণ সংস্থান-পরিমাণ-রূপাদি বিশিষ্ট বস্তুগোচরমিত্যর্থঃ। জায়সার, ৭২ পৃ.

“বিশদাবভাস” কথা দ্বারা অবভাস বা জ্ঞেয় বিষয়ের প্রকাশের যে বৈশিষ্ট্যের ইঙ্গিত করা হইয়াছে, তাহা আপেক্ষিক বৈশিষ্ট্যেরই সূচনা করে। জ্ঞানমাত্রেরই যে আপেক্ষিক বৈশিষ্ট্য আছে, ইহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। কেননা, জ্ঞান বিষয়ের অর্থাৎ জ্ঞেয় বস্তুর স্বরূপের পরিচ্ছেদক এবং প্রকাশক হয়, আর, জ্ঞেয় বিষয়টি হয় প্রকাশ্য ও পরিচ্ছিন্ন। বিষয়ের পরিচ্ছেদক এবং প্রকাশক জ্ঞান যখন জ্ঞাতার নিকট পরিচ্ছিন্ন বিষয়টি প্রকাশ করিলে, তখন সেই বিষয়-ভাসক জ্ঞানমাত্রেরই যে আপেক্ষিক বৈশিষ্ট্য থাকিলে, তাহা কোন সুধী দার্শনিকই অস্বীকার করিতে পারিবেন না। ফলে, প্রত্যক্ষের স্থায় অমুমান, আগম প্রভৃতিরও আপেক্ষিক বৈশিষ্ট্য থাকায় তাহাতে প্রত্যক্ষ-লক্ষণের অতিব্যাপ্তি অপরিহার্য হইয়া দাড়াইবে। কোন কোন সুধী আবার ‘ধী-সূটেতা’ (clearness of awareness) অর্থাৎ জ্ঞানটি যেখানে অত্যধিক পরিষ্কৃত হইবে, সেখানে ঐ জ্ঞানকে প্রত্যক্ষ বলিয়া জানিবে, এইরূপেও প্রত্যক্ষের লক্ষণ-নিরূপণের চেষ্টা করিয়াছেন। বরদবিষ্ণুর “বিশদাবভাসকে” যেই যুক্তিতে প্রত্যক্ষের নির্দোষ লক্ষণ বলা চলে না, “ধী-সূটেতা” “প্রকাশ্য বা” প্রভৃতিও সেই যুক্তিতেই প্রত্যক্ষের নির্দোষ লক্ষণ বলিয়া বিবেচিত হইতে পারে না। আচার্য মেঘনাদারি তাঁহার নয়দ্যামণি নামক গ্রন্থে উল্লিখিত যুক্তিবলেই বরদবিষ্ণুর “বিশদাবভাস বা প্রমার সূক্ষ্মষ্টে প্রকাশই, প্রমার প্রত্যক্ষতা” (প্রমায়া বিশদাবভাসঃ প্রত্যক্ষম্), এইরূপ প্রত্যক্ষের লক্ষণ ধণ্ডন করিয়া অর্থ বা জ্ঞেয় বস্তুর পরিচ্ছেদক বা প্রকাশক সাক্ষাৎজ্ঞানের প্রত্যক্ষ বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন—অর্থ-পরিচ্ছেদক সাক্ষাৎ জ্ঞানঃ প্রত্যক্ষম্। আচার্য মেঘনাদারি এই লক্ষণে “সাক্ষাৎজ্ঞান” বলিতে কি বুঝায়? (অর্থাৎ জ্ঞানের সাক্ষাৎ কি?) তাহা পরিষ্কার করা আবশ্যিক। শ্রাভপবিশুদ্ধি এবং তত্ত্বদ্রাক্ষের প্রত্যক্ষের স্বরূপ-বিচারে আমরা ইতঃপূর্বেই দেখিয়াছি যে, যে-জ্ঞানের উৎপত্তিতে অথ কোন জ্ঞান করণ হয় না, সেইরূপ “জ্ঞানাকরণজ” জ্ঞানই অপরোক্ষ বা প্রত্যক্ষ-জ্ঞান। এইভাবে জ্ঞানের সাক্ষাৎ বা প্রত্যক্ষতা ব্যাখ্যা করিলে কোন প্রকার অব্যাপ্তি, অতিব্যাপ্তি প্রভৃতি দোষের সম্ভাবনা থাকে না। মেঘনাদারি তাঁহার নয়দ্যামণিতেও ঐ দৃষ্টিতেই প্রমার সাক্ষাৎ, অর্থাৎ সাক্ষাৎ জ্ঞান কাহাকে বলে, তাহা বিশ্লেষণ করিয়াছেন।

প্রত্যক্ষ বা সাক্ষাৎ জ্ঞান রামানুজ সম্প্রদায়ের মতে প্রথমতঃ দুই



প্রকার—নিত্য প্রত্যক্ষ এবং অনিত্য প্রত্যক্ষ। সর্বজ্ঞ, সর্বশক্তি পরমেশ্বরের সর্বদা সর্ববিধ বস্তু-সম্পর্কে যে প্রত্যক্ষ জ্ঞান আছে, তাহাকে বলে নিত্য প্রত্যক্ষ, আর আমাদের ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষকে বলে অনিত্য প্রত্যক্ষ। এই অনিত্য

রামানুজ-মতে
প্রত্যক্ষের বিভাগ

প্রত্যক্ষও আবার দুই প্রকার—(ক) যোগীর প্রত্যক্ষ ও (খ)

অযোগীর প্রত্যক্ষ। যোগী যখন যোগযুক্ত বা সমাহিত অবস্থায়

সাধারণের ভূমি হইতে উচ্চগ্রামে আরোহণ করেন, তখন

যোগীর বহির্বিশ্রিয় সকল তাত্ত্ব্যের স্বীয় স্বীয় বিষয় হইতে বিরত হয়, যনঃই একমাত্র ক্রিয়াশীল থাকে। এইরূপ অবস্থায় যোগীর নিত্যস্থ শুভাদৃষ্টবশতঃ

যোগশক্তি-প্রভাবে সূক্ষ্মতর তত্ত্ব প্রভৃতি সম্পর্কে তাহার যে প্রত্যক্ষ জ্ঞানোদয় হয়, তাহাকেই বলে যোগীর প্রত্যক্ষ বা যোগজ প্রত্যক্ষ। ভোমার আমার যে

সকল সূক্ষ্ম তত্ত্ব কখনও প্রত্যক্ষ গোচর হয় না, হইতে পারে না, এই সকল সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম তত্ত্ব যোগী সমাহিত চিত্তে প্রত্যক্ষ করিয়া থাকেন। শাস্ত্রে

যাহাকে আর্ষ প্রত্যক্ষ বা ঋষির প্রত্যক্ষ বলা হইয়াছে, এই প্রত্যক্ষও যোগীর প্রত্যক্ষের অনুরূপ বিষয় উল্লিখিত যোগী-প্রত্যক্ষের মধ্যেই উচ্চাৎক অন্তর্ভুক্ত

করা চলে। একজন্ত এই মতে আর্ষ প্রত্যক্ষের স্বতন্ত্রভাবে উল্লেখ করার কোন প্রয়োজন হয় না। সমাধি চাক্ষিয় গেলে যোগী যখন যোগগ্রাম হইতে

বিচ্যুত হইয়া সাধারণের ভূমিতে আসিয়া পৌঁছায়, তখন তাহার মনোজ্ঞ বহির্বিশ্রিয় সকল ক্রিয়াশীল হয়, এই অবস্থায় বাহ্য চকুবিশ্রিয় প্রভৃতির

সাক্ষ্যে যোগী যে দৃষ্টি লাভ করেন, যে-দৃষ্টির সাক্ষ্যে সাধারণ সমসাদীর জ্ঞায় যোগী পুরুষও কল্যাণকরকে গণ্য করেন, অনিষ্টকরকে পরিত্যাগ

করেন, যোগীর ঐরূপ ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষ সাধারণ প্রত্যক্ষই বটে। যোগযুক্ত অবস্থার দৃষ্টিই যোগ দৃষ্টি বা যোগজ প্রত্যক্ষ। ঐরূপ যোগীর প্রত্যক্ষে

পরমেশ্বর তত্ত্ব প্রভৃতিও যোগীর দ্বিবা দৃষ্টির বিষয় হইয়া থাকে। যোগীর এই প্রকার প্রত্যক্ষে প্রমাণ কি? ইহার উত্তরে বেঙ্কট এবং শ্রীনিবাস বলেন

যে, জ্ঞান-জ্যোতিঃ জেয় বিষয়মাত্রেরই অবভাসক বটে, অবিজ্ঞার আবরণে মানুষের বিজ্ঞান-চকুঃ আবৃত রহিয়াছে বলিয়াই মানুষ সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম

তত্ত্ব সকল দেখিতে পায় না। শ্রীভগবানের অনুরূপে, কিংবা যোগশক্তি-প্রভাবে মানুষ যদি দ্বিবা দৃষ্টি লাভ করে, তবে তাহার জ্ঞানের আবরণ

অজ্ঞান সম্পূর্ণ তিরোহিত হওয়ায়, সে যে অতীন্দ্রিয় সূক্ষ্ম বিষয় সম্পর্কেও সত্য প্রত্যক্ষ-জ্ঞান লাভ করিবে তাহাতে আশ্চর্য্য কি? ভগবানের



দেওয়া চক্ষুতে অর্জুন শ্রীকৃষ্ণের যে বিশ্বস্তর বৃত্তি প্রত্যক্ষ করিয়াছিলেন, ব্যাসের প্রসারে সজ্জয় দিব্য দৃষ্টি লাভ করতঃ কুরুক্ষেত্র সমরাস্রনের ঘটনাবলী প্রত্যক্ষ করিয়া অন্ধরাজা দুর্যোধকে যে মুগ্ধ বিবরণ শুনাইয়াছিলেন, মহর্ষি বাল্মীকি তাঁহার প্রজ্ঞা-প্রদীপ্ত নেত্রে শব্দ ব্রহ্মের যে ছন্দোময় রূপ প্রত্যক্ষ করিয়াছিলেন, তাঁহার প্রানাগ্ন্য-সম্পর্কে সম্বিহান হইয়া ঋষির যোগ-শক্তির প্রভাবে লব্ধ নৃত্য দৃষ্টিকে মিথ্যা বলিয়া উড়াইয়া দেওয়া চলে কি? প্রশ্ন তইতে পারে যে, ঐশ্বর্যতত্ত্ব পদ্ধতি যদি যোগ-দৃষ্টির সাহায্যেই প্রত্যক্ষভাবে জানা যায়, তবে, শাস্ত্রযোনিষাৎ (ত্রঃ শূঃ ১।১।৩,) এষ্ট ব্রহ্মনৃত্তে পরব্রহ্মকে জানিবার পক্ষে বেন, উপনিষৎ প্রভৃতি অধ্যাত্ম শাস্ত্রই একমাত্র প্রমাণ, এইরূপে ব্রহ্মকে যে শাস্ত্রযোনি বা শাস্ত্র-গম্য বলিয়া ব্যাখ্যা করা হইয়াছে, তাহা কিরূপে সম্ভব হয়? দ্বিতীয় কথা এই যে, উল্লিখিত ব্রহ্মনৃত্তের শ্রীভাষ্যে বলা হইয়াছে যে, ব্রহ্ম একমাত্র আগম্য-গম্য, ব্রহ্মোপলক্ষিতে যোগজ প্রত্যক্ষও কারণ বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। কেননা, মহোদগিরি তরঙ্গমালার দ্বায় সত্ত্ব চকল চিত্ত-বৃত্তির নিরোধ, এবং কোনও বস্তু-সম্পর্কে সমুদ্ভিত ভাবনা বা চিন্তার চরম ও পরম উৎকর্ষের ফলেই যোগ-দৃষ্টি উৎপন্ন হইয়া থাকে। ঐকপ যোগ-দৃষ্টিতে পূর্বের অসুস্থিত বিষয়ের বিশদ অবভাস বা সুস্পষ্ট প্রকাশ সম্ভব হইলেও পূর্বের অসুস্থিত বিষয়কে অবলম্বন করিয়া উৎপন্ন হইয়া থাকে বলিয়া এষ্ট দৃষ্টি স্মৃতি ভিন্ন অপর কিছুই নহে। ঐকপ যোগ-দৃষ্টির পরব্রহ্ম প্রত্যক্ষ কবাইবার যোগ্যতা কোথায়? এইরূপে ব্রহ্মনৃত্তের শ্রীভাষ্যে যোগ দৃষ্টির ব্রহ্ম প্রত্যক্ষের অসামর্থ্য প্রদর্শন করিয়া, পরে গীতার পঞ্চদশ অধ্যায়ের

১। অজেক্সিয়ানপক্ষঃ যজ্ঞজানমর্ষাদভাসতম্ :

দিবাং প্রমাণমিত্যাদ্যং প্রমাণজ্ঞাঃ প্রচক্রেৎ ।

পরমেষ্ঠ্যঃ-বিজ্ঞানং মুক্তামাক্ষিহতুখা ।

সতস্যার্জুন-বাছ্যাকি প্রতীত্য ষ্টং যোগেহ'লিনৎ ॥ বহুতঃ কবুক উৎসং প্রজ্ঞা-

পরিজ্ঞান নাথক প্রতীত্য প্রোক্ত, বেকটের জায়পবিত্তিক, ৭৭ পৃষ্ঠা.

নতুমাং পকালে তট্টননেটেনব বচকদা ।

দিবাং মনামিতে চক্ষুঃ পঞ্চমে রূপটেনববম ৪ গীতা, ১।১।৮,

২। নাপি যোগভক্ষমঃ ভাবনা-লোকধর্মজনন্ততঃ বিশবানভাসয়েহ'লি পূর্ণাভুক্ত

বিহয়-বৃত্তিমাত্রায়াং ন প্রমাণ্যমিতি কৃতঃ প্রত্যক্ষতঃ ৭ শ্রীভাষ্য, ১।১।৭,

পনের প্রোক্তের রামানুজ-ভাষ্যে যোগ-দৃষ্টিকে পরমেশ্বর প্রত্যক্ষের সহায়করূপে
যে বর্ণনা করা হইয়াছে, তাহা দ্বারা রামানুজের উক্তি পরম্পর-বিরোধী হইয়া
পড়ে নাই কি? তাহা পর, গীতা-ভাষ্যের উক্তি-অনুসারে পরমেশ্বর-তত্ত্ব প্রভৃতি
যদি যোগ-গম্য বলিয়াই সাব্যস্ত হয়, তবে সে ক্ষেত্রে আলোচিত ব্রহ্ম
সূত্রোক্ত পরব্রহ্মের শাস্ত্রযোনিধি সিদ্ধান্ত গীতা-ভাষ্যোক্ত সিদ্ধান্তের অনুবাদ
বা পুনরুক্তিই হইয়া দাঁড়াইবে। এইরূপ আপত্তির উত্তরে বেদেট বলেন,
যোগ-দৃষ্টির যে পরমেশ্বর-তত্ত্ব প্রত্যক্ষ করাটোবার সামর্থ্য আছে, তাহা
ভগবানের শ্রীমুখের বাণী হইতেই জানা যায়—দিব্যং দদামি তে চক্ষুঃ
পশু মে যোগমৈশ্বরম। গীতা ১১।৮, গীতার পঞ্চদশ অধ্যায়ের মন্তঃ
শ্রুতিস্তান্মপোতেনহ, এষ্ট প্রোক্তাশ্চের রামানুজ ভাষ্যেও যোগ দৃষ্টির
ভগবদ্বর্শন-সামর্থ্যই ভাষ্যকার জ্ঞাপন করিয়াছেন। ব্রহ্মসূত্রের তৃতীয়
মূত্রে (শাস্ত্রযোনিহামিকন্যম) যোগ-দৃষ্টির যে ব্রহ্ম বা পরমেশ্বর-তত্ত্ব-বোধের
অসামর্থ্য ব্যাখ্যা করা হইয়াছে তাহার তাৎপর্য এই যে, একট বস্তুকে
পুনঃ পুনঃ ভাবনাট যোগ, সোপাের এইরূপ নির্মাণনট যোগ শাস্ত্রে দেখিতে
পাওয়া যায়। এই দৃষ্টিতে যোগ-বস্তু বিচার করিলে বিনষ্টী প্রণয়িত
শ্রীমু প্রণয়িনী-সম্পর্কে পুনঃ পুনঃ ভাবনাও (বিধূস-কামিনী-দর্শনও) যোগ
বলিয়া গৃহীত হইতে পারে; এবং এইরূপ পুনঃ পুনঃ ভাবনার ফলে বিনষ্টীর
প্রণয়িনী বিষয়ে যে সাক্ষাৎকার হয়, তাহাও যোগজ প্রত্যক্ষ বলিয়া গণ্য
হইতে পারে। এইরূপ যোগ-দৃষ্টি প্রকৃত যোগ দৃষ্টি নহে, উহা একপ্রকার
বিশ্বমাত্র। (তথাপি তদ্ব্য ভ্রমরূপত্বা, শ্রীভাষ্য ১১।৯,) এইরূপ ভ্রমাত্মক,
কলুষিত তথাকথিত যোগ দৃষ্টিরই ব্রহ্মসূত্র-ভাষ্যে পরমেশ্বর-তত্ত্ব দর্শনের
অক্ষমতা বর্ণনা করা হইয়াছে দৃষ্টিতে হইবে। যোগ-দৃষ্টির সাহায্যে
ভগবদ্বর্শন সম্ভবপর বিষয়ে “শাস্ত্রযোনিহাৎ” এই ব্রহ্মসূত্র ব্রহ্ম বা
পরমেশ্বরকে যে শাস্ত্রযোনি অর্থাৎ আগম-গম্য বলা হইয়াছে, তাহা যোগ-
দৃষ্টির সাহায্যে লব্ধ সিদ্ধান্তের অনুবাদ বা পুনরুক্তি মাত্র। এইরূপ

২। ৮) ভাবনাবলম্বমহং ভগবৎকর্তৃণ প্রত্যক্ষঃ প্রতিক্ষিপ্তঃ শাস্ত্রযোনি-
করণে। তাহা পবিত্রিক, ৭৩ পৃঃ.

(খ) তদ্ব হি পবিত্রাবিত্তকামিনী সাক্ষাৎকারসম্পন্নঃ ভাবনাবলম্বমহং সাক্ষাৎকার
ইবহে প্রতিক্ষিপ্তঃ। ৮৩ প্রকটোপদেশতঃ প্রতিক্ষিপ্তঃ সাক্ষাৎকার ইত্যর্থঃ।
তাহা সাহ, ৭০ পৃঃ.



আপত্তির উত্তরে বেহুট বলেন যে, আলোচিত যোগ দৃষ্টিও বেদ, উপনিষৎ প্রভৃতি শাস্ত্রামূল্যবোধের এবং শাস্ত্রান্বিতিকারের ফলেই পণ্ডিতগণ লাভ করিয়া থাকেন। সচ্চিদানন্দ উত্তরের স্বরূপ শাস্ত্র উল্লেখ ছাড়া লভ্যা এই বিষয়ে মনন, নির্দিষ্টাঙ্গন প্রভৃতি পরিপাক প্রাপ্ত হইলেই পরমেশ্বরে সম্পূর্ণ আত্ম নিবেদন প্রদর্শিত হইলে যোগদানের অমৃতময় সমাধিবিশেষ সামক যোগ দৃষ্টি লাভ করিয়া থাকেন। এইরূপ যোগ দৃষ্টির মতে বেদ, উপনিষৎ প্রভৃতি ভগ্ন শাস্ত্রই প্রধান বিষয় বেদান্তমূলক দ্বিতীয় দৃষ্টি দ্বারা বৈদিক সিন্ধুদেব অমৃতান বা পুনরুজ্জ্বল পণ্ডিত কেবলমাত্র উল্লেখ করেন না। যোগজ দৃষ্টিই বলা বৈদিক সিন্ধুদেব অমৃতান হইয়া দাঁড়াই

[illegible]

১। নবেদা যুগে অষ্টাদশ শতাব্দে বঙ্গদেশে প্রচলিত হইয়াছিল।
 অর্থাৎ, অষ্টাদশ শতাব্দে (১৬০০-১৭০০) সময়কালে।
 ঈশানচন্দ্র শাস্ত্রী লিখিয়াছেন, অষ্টাদশ শতাব্দে বঙ্গদেশে প্রচলিত হইয়াছিল।
 পৃষ্ঠা ১৫৩।

২. অতিবাহিত হইল প্রায় ২৫ জনের মধ্যে ১০ জনের মত ১০ জন
বিশেষতঃ হস্ত-প্রস্তুত-মত ১০ জনের মধ্যে ১০ জনের মত ১০ জনের
কারণেই হইল। কারণেই হইল, ১০ জনের



৭৬ পৃঃ, প্রশ্ন হইতে পারে যে, অযোগী ব্যক্তির মানস-প্রত্যক্ষ সম্ভবপর না হইলে আত্মার স্বরূপ এবং আত্মার বিবিধপ্রকার গুণরাজিসম্পর্কে অযোগীপুরুষের সাক্ষাৎ জ্ঞানোদয় হইবে কিরূপে ? সুখ, তৃপ্ত প্রভৃতির প্রত্যক্ষই বা সম্ভবপর হইবে কিরূপে ? আত্মা, আত্মার বিবিধ বস্তু, সুখ, তৃপ্ত প্রভৃতি কিছুকিছো মূল বহিঃপ্রিয়-গ্রাহ্য নহে, ঐ সমস্তইতো মনোগম্য । উক্ত উত্তরে শ্রুতদর্শী অযোগীর মানস-প্রত্যক্ষ যাহারা মানেন না, তাঁহারা বলেন যে, বিশিষ্টাদ্বৈত-সম্প্রদায়ের মতে অনন্ত গুণময় আত্মা চৈতন্যরূপও বটে, চেতন্য গুণময়ও বটে ; এবমাত্মা চিদ্রূপ এব চেতন্যগুণক বহিঃ প্রভৃতি, ৯৭ পৃঃ, নির্ণয়সাগর সং, অযোজ্যোতিঃ আত্মার কিংবা আত্ম-বস্তু প্রজ্ঞাময় অনন্ত গুণরাজির প্রকাশের জন্য অন্য কোন প্রকাশকের অপেক্ষা নাই । আত্মা পরাসিদ্ধ বিষয় আত্মার প্রকাশের জন্য বাহ্যেন্দ্রিয়েরও যেমন অপেক্ষা নাই, মনেরও সেক্ষেপ অপেক্ষা নাই । সুখ, তৃপ্ত প্রভৃতি সব সময়েই বোধ-সাপেক্ষ, জ্ঞানে না ভাসিলে সুখ, তৃপ্তের তো কোনই অর্থ হয় না । সুখ, তৃপ্ত প্রভৃতি য-জ্ঞানবৎ জ্ঞায়, সেও জ্ঞানের প্রকাশক সুখ, তৃপ্তের প্রকাশ । জ্ঞায় বস্তুমানই জড় এবং পরপ্রকাশ ; চেতন্যই একমাত্র অযাপ্রকাশ চেতন্যের প্রকাশেই জড় বিষয়েরও প্রকাশ সম্ভবপর হয় ; বিষয়ের প্রকাশের জন্য বস্তুয়ের ভাসিক চেতন্য ব্যতীত অন্য কোন প্রকাশকের অপেক্ষা নাই । সুতরাং সুখ-তৃপ্তের প্রকাশ সুখ-তৃপ্তের ভাসিক চেতন্যেরই প্রকাশ বটে, সুখ, তৃপ্তের প্রকাশের জন্য মনের অধ্যাক্ষতা কল্পনা নিম্প্রয়োজন । এইরূপ যুক্তি জ্ঞানের অবগতির কথায় বুদ্ধ বিশিষ্টাদ্বৈত-সম্প্রদায় শ্রুতদর্শী অযোগীর মানস-প্রত্যক্ষ খণ্ডন করিয়াছেন । আলোচিত প্রত্যক্ষ-লক্ষণে ৮ক প্রমুখ ইন্দ্রিয়বর্গের সহিত ভাষ্যদেব স্ব স্ব বিষয়ের যে সন্নিবন্ধ বা সম্বন্ধের কথা বলা হইয়াছে, ঐ সন্নিবন্ধ নৈয়ায়িকের মতে ছয় প্রকার, ইহা আমরা পূর্বেই (৬৬-৬৭ পৃষ্ঠায়) বলিয়া আসিয়াছি । রামানুজ, মাধ্ব প্রভৃতি সকল বেদান্ত সম্প্রদায়ই নৈয়ায়িক-গণের স্বীকৃত সমবায়-সম্বন্ধ খণ্ডন করিয়া সমবায়ের স্থলে ভাদাত্ম্য বা অভেদ-সম্বন্ধ স্থাপন করিয়াছেন, ইহাও আমরা মাধ্ব-মতের প্রত্যক্ষের আলোচনায় দেখিয়া আসিয়াছি । মাধ্ব মতে গুণ ও গুণীর সম্বন্ধ অভেদ ; ফলে, গুণীর প্রত্যক্ষেই গুণময় ভাব্য আচ্ছিন্ন গুণরাজিরও প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে । উক্ত মাধ্ব-সিদ্ধান্তের প্রতিষ্ঠানি করিয়া বেকটনাথও বলিয়াছেন যে, সংযোগ



সম্বন্ধে জ্ঞানের এবং সংযুক্তাশ্রয়তা সম্বন্ধে চক্ষুঃ-সংযুক্ত জ্ঞান অবস্থিত গুণ-
বাহির প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে।^১

আলোচ্য প্রত্যক্ষ সবিকল্পক এবং নির্বিকল্পক ভেদে দুই প্রকার।
গৌতম-সূত্রোক্ত প্রত্যক্ষ-লক্ষণের আলোচনায় (৫৯-৬০ পৃঃ,) আমরা দেখিতে
পাই যে, সূত্রে “অব্যাপদেশম্” এবং “ব্যবসায়াদ্যকম” এই দুইটি পদের প্রয়োগ

রামানুজ-মতে

নির্বিকল্প

ও

সবিকল্প

প্রত্যক্ষের স্বরূপ

করিয়া প্রথম পদটির দ্বারা নির্বিকল্পক ও দ্বিতীয় পদটির
দ্বারা সবিকল্পক, প্রত্যক্ষের এইরূপ দুই প্রকার বিভাগ
প্রদর্শন করা হইয়াছে। নৈসর্গিকগণের মতে যে-প্রত্যক্ষে
কোনরূপ বিকল্প বা বিশেষ ভাবের কারণ হয় না,
পদার্থের স্বরূপমাত্রের বোধক ঐরূপ জ্ঞানকে নির্বিকল্পক,

আর নাম, জাতি, গুণ, ক্রিয়া প্রভৃতি বিশেষ ধর্মের জ্ঞান-সংবলিত প্রত্যক্ষ
বোধকে সবিকল্পক বলিয়া ব্যাখ্যা করা হইয়াছে। মাধ্ব-মতের প্রত্যক্ষের
আলোচনায় আমরা (৭৬-৭৭ পৃঃ,) দেখিয়াছি, মাধ্ব-সম্প্রদায়ের মতে সর্বপ্রকার
প্রত্যক্ষই সবিকল্পক বোধ বা বিশিষ্ট বোধ। সর্ববিধ বিকল্প বা বিশেষভাব-
বহিত নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষ অসম্ভব কল্পনা। রামানুজ সম্প্রদায়ও এষ্ট মতেরই
পক্ষপাতি। প্রত্যক্ষ দ্বিধা সবিকল্পকঃ নির্বিকল্পকঃচেতি - উভয়মপোহদ
বিশিষ্টেবৈয়রনৈব, অবিশিষ্টে বস্তুগাহিণো জ্ঞানস্ত অশূন্যলম্বাদনুপপত্তেচ্চ। শ্রীম-
দ্রিগুচ্ছিন্নি, ৭৭-৭৮ পৃঃ, শ্রীমদ্ভীত্যকারও উক্তাব ভাষ্যে নির্বিকল্পক এবং
সবিকল্পকের ব্যাখ্যায় বলিয়াছেন যে, সবিকল্পক প্রত্যক্ষ যেমন দৃশ্য বস্তুর নাম,
জাতি, গুণ, ক্রিয়া প্রভৃতি বিশেষ ভাবে অবলম্বন করিয়া উৎপন্ন হইয়া
থাকে, নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষও সেইরূপ দৃশ্য বস্তুর কোন কোন বিশেষ সম্বন্ধে
অবলম্বন করিয়াই উদ্ভূত হয়। নির্বিকল্পক শব্দের অর্থ কোন না-কোন বিশেষ
ধর্মের ভাতি বহিত বস্তুর জ্ঞান, সর্ববিধ বিশেষ ভাব বা সম্বলিত বস্তুর জ্ঞান
নহে। সর্বপ্রকার বিশেষভাব-বহিত বস্তুর জ্ঞান কতদিন কালেও উদ্ভূত
হয় না, হইতে পারে না। কেননা, জ্ঞানমাত্রই “ইতা এই প্রক'ব”
“ইদমিথম্” এইরূপে উদ্দেশ্য এবং বিধেয় ভাব সংবলিত হইয়াই উদ্ভূত হয়,
“ইতা” বা “ইদম্” অংশ উদ্দেশ্য, “এই প্রক'ব” এই প্রক'ব্যাংশ বিধেয়

১। অথ বুদ্ধা বিনাম্ম স্যঃ সংযোগঃ সন্নিবর্তনম্।

সংযুক্তাশ্রয়ণচেতি যথাসম্ভবমুক্ততাম্।

ভাষ্যপরিচয় ৭৭ পৃষ্ঠায় উক্তস ভাষ্যপ্রকারের দ্বারা,



এই প্রকারান্তর্গত “উদম্” অংশকে কপায়িত করতঃ জ্ঞানের পরিধি বর্ধিত করে। প্রকারান্ত-বিহীন বা বিশেষ্যভাব-শূন্য প্রতীতি সম্পূর্ণ অসম্ভব কল্পনা। তবে, কোন বিশেষ প্রত্যক্ষকে নির্দিকল্পক, আর, কোন বিশেষ বাধকে যে সবিকল্পক বলা হয়, তাহার তাৎপর্য এই যে, জ্ঞাতব্য বিষয়ের যত প্রকার বিশেষ ভাব বা ধর্ম প্রত্যক্ষ ভাবে, তাহাদের সকলগুলি বিশেষ ভাবের প্রতীতি না হইয়া, য’ম কঠকগুলি বিশেষ ধর্মের প্রতীতি হয়, তবে সেই প্রত্যক্ষই হইবে নির্দিকল্পক প্রত্যক্ষ—নির্দিকল্পক নাম কেনচিদ বিশেষ্যেণ বিযুক্তস্ত গ্রহণঃ, ন সর্ববিশেষ্যবহিঃস্ত, শ্রীভাষ্য, ৭৩ পৃঃ, নির্ণয়মাগর সং, উক্ত নির্দিকল্পক প্রত্যক্ষের উদাহরণস্বরূপে শ্রীভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, জ্ঞানবা প্রথমে যখন গুরু দেখিতে পাই, তখন তাহার আকৃতি, গুণ প্রভৃতি সমস্তই সেট গুরুতে আমরা প্রত্যক্ষ করি, পরে যখন দ্বিতীয়, তৃতীয়, চতুর্থবার গুরু দেখি, তখন জ্ঞানবা সূক্ষ্ম হইয়া পাই যে, আমার প্রথম-দৃষ্ট গুরুতে যে আকার বা গৌরব আমি প্রত্যক্ষ করিয়াছি, তাহা কেবল সেট গুরুতেই সীমাবদ্ধ নহে, সমস্ত গুরুতেই গৌরব, গুরুর যাহা অসাধারণ ধর্ম, তাহা অসূক্ষ্ম হইয়াছে। প্রথম গো-দর্শনে গোর ধর্ম গোর জানা গেলেও সকল গুরুতেই সেট গোহইবে যে অসূক্ষ্ম হইয়াছে, এই বিশেষ্যটুকু জানা যায় না। দ্বিতীয়, তৃতীয়, চতুর্থ বার যখন গুরু দেখা যায়, সকল গুরুতে গোর ধর্ম গোহইবে অসূক্ষ্ম হইবে তখনও শুধু বাধা যায় একপ ক্ষেত্রে, সমস্ত গুরুতে গোহইবে অসূক্ষ্ম হইবে জ্ঞান-বর্ধিত। প্রথম গো-দর্শনকে বলা হয় নির্দিকল্পক, সকল গুরুতে গোহইবে অসূক্ষ্ম হইবে জ্ঞান-বর্ধিত দ্বিতীয়, তৃতীয় বারের গো-দর্শনকে বলা হয় সবিকল্পক।^১ এই যতে গোর বিশেষ আকার বা অবয়বই গোহ জ্ঞতি। ই গোহ জ্ঞতি গো-বাক্তির জ্ঞানই

১। নির্দিকল্পকমেক জ্ঞাতঃ জ্ঞানঃ প্রথমপি গৃহ্যহণম, দ্বিতীয়াপি পিণ্ড-গ্রহণঃ সবিকল্পকমিত্যুচ্যতে। তম প্রথম পিণ্ড-গ্রহণে যে বস্তুদেহবৃত্ত্যাকারিতা ন প্রতীকতে, দ্বিতীয়াপি পিণ্ড-গ্রহণে বস্তুদেহবৃত্তি প্রতীকিতঃ। প্রথম প্রতীকিতাহং হিতবস্ত্র সংত নরপ গোহাদেববৃত্তি ধর্মবিশিষ্টঃ দ্বিতীয়াপি পিণ্ড-গ্রহণে সেষমিতি দ্বিতীয়াপি-গ্রহণত সবিকল্পকম। সাঙ্গোদিসবস্ত্রসংস্থানরপ গোহাদেববৃত্তিষি ন প্রথম পিণ্ড-গ্রহণে গৃহ্যত ইতি প্রথম পিণ্ড-গ্রহণত নির্দিকল্পকম, শ্রীভাষ্য, ৭৩ পৃঃ, জ্ঞান-পরিভূতি, ৭৭-৮০ পৃঃ



ইন্দ্রিয়-বেদ্য। গন্ধর বিশেষ আকার না জানিলে গন্ধকে চিনিবে কিরূপে? গন্ধকে জানিতে হইলে উহার আকার বা বিশেষ অবয়ব-বিস্তার দেখিয়াই ঘোড়া, মহিম প্রভৃতি প্রাপী হইতে ভিন্নরূপে গন্ধকে জানা যায়। সুতরাং প্রথম গো-দর্শনেও যে গো-বিশিষ্ট গোবৎ প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, তাহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। সর্বপ্রকার দ্রব্য বা বিশেষ ভাব-রহিত বস্তুর প্রত্যক্ষ কখনই কালেও সম্ভবপর নহে। এইরূপে আচার্য্য রামানুজ শ্রীভাষ্য নৈমায়িক এবং অদ্বৈতবেদান্তীয় আকৃত সর্ববিধ বিশেষভাব-রহিত নিরীকণ্যক প্রত্যক্ষ বাদ খণ্ডন করিয়া সর্ববিশেষ প্রত্যক্ষ-বাদ স্থাপন করিয়াছেন। রামানুজের উক্ত আলোচনা হইতে ইহাও স্পষ্টতঃ বুঝা যাইবে যে, সমস্ত প্রতীতিই যখন “উচ্চা এই প্রকার” অর্থাৎ “উদমিষম” রূপে উৎপন্ন হয়, তখন অদ্বৈতবেদান্তীয় অস্বীকৃত নিরীকণ্যক বস্তুর প্রত্যক্ষ-বাদ যুক্ত-এবং অসম্ভব বিক্রম অসম্ভব কর্তব্য। গন্ধকে চেনার অর্থ ই গো-ভিন্ন প্রাপী হইতে গন্ধর ভেদ উপলব্ধি করা। গন্ধর বিশেষ অবয়ব-বিস্তার বা আকার দেখিয়াই ঐ ভেদ লোকে প্রত্যক্ষ করিয়া থাকে। এতে অবস্থায় প্রত্যক্ষের দ্বারা কেবল নিরীকণ্যক সত্তারই জ্ঞান হইয়া থাকে, সর্ববিশেষ কোন ভাবের সন্নিবেশ হয় না। জ্ঞানমাত্রই ক্ষণস্থায়ী, ক্ষণস্থায়ী জ্ঞান-দ্বারা বস্তুর স্বরূপটোয়ার জ্ঞান যায়, এক বস্তুর অপরাপর বস্তু হইতে যে ভেদ আছে, তাহা বুঝা যায় না। অদ্বৈতবেদান্তীয় ঐক্য সিদ্ধান্তের বিক্রমে রামানুজ বলেন যে, দৃশ্যবস্তুর স্বরূপের নোথ অর্থাৎ তা সেই বস্তুটি যে অপরাপর বস্তু হইতে ভিন্ন এইটি বোঝা। গোব স্বরূপই এই যে উচ্চা ঘোড়া বা মহিম নহে। গন্ধর বিশেষ আকৃতি বা অবয়ব-বিস্তারই গন্ধর স্বরূপ, উচ্চা ঘোড়া ঘোড়া, মহিম প্রভৃতি প্রাপী হইতে গন্ধর ভেদ বুঝা যায়। গো-দর্শনের ভেদঃ, শ্রীভাষ্য, ৮০ পৃঃ; সুতরাং কোন বস্তুর স্বরূপ বুঝিলেও সেই বস্তুর অপরাপর বস্তু হইতে ভেদ বুঝা যায় না, ঐক্য কল্পনা একান্তই ভিত্তিহীন। তারপর, প্রত্যক্ষে যদি কেবল নিরীকণ্যক সত্তারই প্রতীতি হইত, নিরীকণ্যক সত্তা বাহ্যিক অপরা কোন বিশেষ ভাবের সন্নিবেশ না হইত, তবে অশ্বের প্রত্যক্ষও মহিমাদ প্রত্যক্ষ, এই দুইটি প্রত্যক্ষের মধ্যে যে বিভেদ আছে তাহা কিরূপে

২. যদুগ্রহো যত্র যদাবোণবিরোধী স'হ তত্ত তদনুভবঃ। গোহাদিচ গুণমান-বিশিষ্ট বস্তুসমূহে চ অবয়বভাষ্যেণ নিরূপিত ইতি বস্তু প্রত্যক্ষ স্বরূপেণ স'হ তদনুভবঃ জ্ঞানপরিভুক্তি, ৮৬ পৃঃ।



বুঝা যাউত ? নিৰ্বিশেষ সত্তার মধ্যে তো কোন ভেদ নাই। আর, উল্লিখিত প্রত্যক্ষণের মধ্যে কোনরূপ ভেদ যদি নাই থাকিত, তবে অদ্বৈতী মহিষের কাছে গিয়া মহিষ দেখিয়া ফিরিয়া আসে কেন ? এই ফিরিয়া আসা দ্বারা অদ্বৈতী মহিষের আকৃতি, অবয়ব-সংস্থান বা জাতিই যে প্রত্যক্ষের ভাসিত্তেছে এবং এই প্রত্যক্ষণের ভেদ সাধন করিতেছে, তাহা নিঃসংশয়ে বুঝা যায়, এবং নিৰ্বিশেষ সত্তার অতিবিকৃত দৃশ্য বস্তুর আকৃতি বা অবয়ব বিকাশ প্রকৃতি সত্ত্ব প্রত্যক্ষ-গম্য হইয়া প্রত্যক্ষের মধ্যে পরস্পর ভেদ উপপাদন করে, এই সিদ্ধান্তটি আসিয়া দাঁড়ায়। প্রত্যক্ষমাত্রেরই এইরূপে দৃশ্য বস্তুর ভেদের প্রশ্ন জড়িত আছে বলিয়া সৰ্বপ্রকার ভেদ-সম্পর্ক-বঞ্চিত কোন প্রত্যক্ষই কখনও সম্ভবপর হয় না। এমন কি বালক ও যুগ ব্যক্তির অপরিণত বস্তু-জ্ঞানও কোন-না-কোন বিশেষ ভাবেবটে বোধক বটে, নিৰ্বিশেষ বস্তুর প্রত্যক্ষ অসম্ভব কথা। রামানুজ-সম্প্রদায়ের প্রত্যক্ষ-জ্ঞান এবং প্রত্যক্ষ-প্রমাণ-নিরূপণের শৈলী আশোচন্য করিলে দেখা যায় যে, রামানুজ-সম্প্রদায় প্রত্যক্ষ প্রমাণ-জ্ঞানকেই প্রত্যক্ষ বলিয়া গ্রহণ করিয়াছেন। ইহারা প্রথমতঃ প্রমাণের স্বভাব নিরূপণ করিয়া এই প্রমাণ মূলে জ্ঞান এবং জ্ঞেয় বস্তুর স্বরূপ নিরূপণ করিয়াছেন। চতুর্থে নৈয়ায়িকগণেরও শৈলী নৈয়ায়িকগণের মতেও প্রত্যক্ষ প্রমাণ-জ্ঞানই প্রত্যক্ষ জ্ঞান; পরোক্ষ অনুমান, শব্দ, প্রকৃতি প্রমাণ মূলে যে জ্ঞানোদয় হয়, তাহা পরোক্ষ জ্ঞান। পরোক্ষ প্রমাণ-মূলে প্রত্যক্ষ জ্ঞান কোন প্রকারেই জন্মিতে পারে না। কারণ, প্রমাণটি প্রত্যক্ষ বা পরোক্ষ যেই স্বভাবের হইবে, এই প্রমাণ-জ্ঞানও সেই ভাৱীযত্ব হইবে কারণের বিরুদ্ধ কাণী হয় না, তর্কিত পারে না। এইজন্য “দশমদ্বন্দ্বি এইরূপ শ্রুতী ব্যক্তির উক্তি শুনিয়া “তামি দশম” এইরূপে নিজেকে দশম বলিয়া যে বোধ হয়, পরোক্ষ শব্দ প্রমাণমূলে উৎপন্ন হইয়াছে বলিয়া রামানুজ প্রকৃতির মতে এই জ্ঞানও পরোক্ষই হইবে, প্রত্যক্ষ জ্ঞান হইবে না। এইরূপ বেদান্তশাস্ত্র-অবগতির ফলে যে ব্রহ্মবোধের উদয় হইবে তাহাও হইবে এই মতে পরোক্ষ ব্রহ্মবোধ, অপারোক্ষ ব্রহ্মজ্ঞান নহে। শব্দময় বেদান্ত শাস্ত্রতো পরোক্ষ প্রমাণ, অপারোক্ষ প্রমাণ নহে, তন্মূলে প্রত্যক্ষ জ্ঞানোদয় হইবে কিরূপে ? এই পরোক্ষ ব্রহ্ম বিজ্ঞান

নিরন্তর ভাবনা বা নিদিশ্যাসন বলে পরিপক্বতা লাভ করতঃ পরিণামে প্রত্যক্ষায়ক হইয়া থাকে। ইহাই হইল বিশিষ্টাঙ্কেত সম্প্রদায়ের সিদ্ধান্ত। এ-সম্পর্কে অদ্বৈতবেদান্তের অভিমত আলোচিত বিশিষ্টাঙ্কেত মতের সম্পূর্ণ বিপরীত। অদ্বৈতবেদান্তী বলেন যে, প্রমাণের প্রত্যক্ষতা কিংবা পরোক্ষতা দেখিয়া তদনুসারে প্রমাণ বা প্রমেয়ের প্রত্যক্ষতা বা পরোক্ষতা নিকারণ করা চলে না। সত্য কথা হইল এই যে, বিষয়টি যেখানে সাক্ষাৎ সম্বন্ধে জ্ঞাতর জ্ঞানের গোচর হইবে, সেখানেই বিষয়টি প্রত্যক্ষ হইয়াছে বলিয়া জানিবে, এই প্রত্যক্ষ বিষয় সম্পর্কে যে জ্ঞানোদয় হইবে, তাহাই হইল প্রত্যক্ষ জ্ঞান; এবং এই প্রত্যক্ষ জ্ঞানের যাত্রা করণ, তাহাই প্রত্যক্ষ প্রমাণ। এইরূপে অদ্বৈতবেদান্তী প্রথমতঃ বিষয়ের এবং জ্ঞানের প্রত্যক্ষতা উপপাদন করিয়া তারপর ঐরূপ প্রত্যক্ষের করণ বা প্রমাণের নিকরণ করিয়াছেন ইহারা প্রমাণের (প্রমার কারণের) স্বভাব নিকরণ করিয়া তাহাব বলে প্রত্যক্ষ জ্ঞানের স্বরূপ নিকরণের চেষ্টা করেন নাই। অর্থাৎ প্রমাণ হইতে প্রমাতে আসেন নাই, প্রমা হইতে প্রমাণে পৌঁছিয়াছেন। ফলে, এইমত প্রত্যক্ষ জ্ঞানের যাত্রা করণ, তাহাই প্রত্যক্ষ-প্রমাণ হইয়া পাড়াইল। নেয়ায়িক পদ্ধতিব দ্বারা প্রত্যক্ষ প্রমাণ জ্ঞান জ্ঞান প্রত্যক্ষ জ্ঞান হইল না। প্রমাণ-সম্পর্কে এইরূপ দৃষ্টি ভঙ্গীর পার্থক্যবশতঃ সিদ্ধান্তও গুরুতর পার্থক্য দেখা গেল। “দশমবৃমসি” এইরূপ কথা শুনিয়া নিজেকে দশম বলিয়া যে বোধ জন্মিল, কিংবা বেদান্ত-শাস্ত্র-স্রবণের ফলে যে বক্ষ-সাক্ষাৎকার উদ্ভূত হইল, তাহা অদ্বৈতবেদান্তের মতে প্রত্যক্ষই হইল, পরোক্ষ শব্দ প্রমাণ-জ্ঞান বলিয়া ঐরূপ বোধ পরোক্ষ হইল না। কেননা, “দশমবৃমসি,” “তুমি দশমব্যক্তি” এইরূপ দুই ব্যক্তির উক্তি শুনিয়া শ্রোতার নিজেকে দশম বলিয়া যে বোধ হইল, তাহাতে প্রত্যক্ষ বোধই বটে। একরূপ প্রত্যক্ষ বোধের করণ বা মুখ্য সাধন এক্ষেত্রে “দশমবৃমসি” এইরূপ বাক্যটি ভিন্ন অন্য কিছু নহে। সুতরাং এই বাক্যটিই যে এ-স্থলে “আমি দশম ব্যক্তি” একরূপ প্রত্যক্ষ জ্ঞানের করণ বা প্রত্যক্ষ প্রমাণ হইবে ইহাতে আপত্তি কি? ব্রহ্মদশীর ব্রহ্মবোধ অপরোক্ষ জ্ঞান; ঐ জ্ঞানের সাক্ষাৎসাধন বেদ, বেদান্ত প্রভৃতি শাস্ত্রও প্রত্যক্ষ প্রমাণই বটে। এইরূপে অদ্বৈতবেদান্তী “স্বরূপপরোক্ষবাদ” উপপাদন করিয়াছেন। শব্দ-জ্ঞানকে প্রত্যক্ষ জ্ঞান বলিয়া মানিতে গেলেই নেয়ায়িক, রামানুজ প্রভৃতির যতানুসারে প্রমাণের স্বভাব-দৃষ্টে প্রমার স্বরূপ নিকরণের চেষ্টাকে



অনুমোদন করা চলে না। এ-সম্পর্কে অদ্বৈতবেদান্তী বলেন যে, প্রমাণ পরোক্ষ হউক, কি প্রত্যক্ষ হউক, তাহাতে জ্ঞানের কিছুই আসে যায় না। দেখিতে চাইবে যে, যে-বিষয়ে আমাদের জ্ঞানোদয় হইয়াছে এই বিষয়টি সাক্ষাৎ সম্বন্ধে জ্ঞাতার জ্ঞানের গোচর হইয়াছে কিনা? যদি বিষয়টি প্রত্যক্ষ গমা হইয়া থাকে, তবে এই প্রত্যক্ষ বিষয়-সম্পর্কে যে জ্ঞানোদয় হইবে, তাহাই চাইবে প্রত্যক্ষ জ্ঞান। এই প্রত্যক্ষ জ্ঞান প্রত্যক্ষ প্রমাণ-জন্মই হউক, কি পরোক্ষ শব্দ প্রভৃতি প্রমাণ-জন্মই হউক, যে জন্মই হউক না কেন, তাহাতে জ্ঞানের প্রত্যক্ষতার কোনরূপ ব্যাঘাত ঘটে না। এই দৃষ্টিতে অদ্বৈতবেদান্তী শব্দ-জন্ম জ্ঞানকে প্রত্যক্ষ বলিয়া উপপাদন করিলেও রামানুজ-মাধব-নিম্বাক প্রভৃতি সকলের নেয়ায়িকের পদাঙ্ক অনুসরণ করিয়া শব্দ-জন্ম জ্ঞানকে প্রত্যক্ষ বলিয়া গণণ করেন নাট, এই মতের খণ্ডনই করিয়াছেন। নিম্বাক সম্প্রদায়ের প্রমাণবির আচাৰ্য্য মাধবমুকুন্দ তাহার পরপক্ষগিরিবজ্জ নামক গ্রন্থে পরোক্ষ শব্দ প্রমাণ জন্ম জ্ঞানকে প্রত্যক্ষ বলা বাক্যের উক্তি বলিয়া উপভাস করিয়াছেন বাক্য-জন্ম জ্ঞানকে প্রত্যক্ষ-চৈতন্যশক্তিস্থ বালভাস্যব। পরপক্ষগিরিবজ্জ, ২০৭ পৃঃ।

রামানুজ, মাধব প্রভৃতির স্থায় নিম্বাক সম্প্রদায়ও প্রত্যক্ষ, অনুমান এবং শব্দ, এই তিন প্রকার প্রমাণই অঙ্গীকার করিয়াছেন। প্রত্যক্ষ প্রমাণের লক্ষণ নিকৃপণ করিতে গিয়া মাধবমুকুন্দ তাহার পরপক্ষ-গিরিবজ্জ গ্রন্থোক্ত প্রত্যক্ষ-লক্ষণের প্রতিফলন করিয়া নিম্বাকের মতে বলিয়াছেন যে, ইন্দ্রিয়ের সহিত যত ইন্দ্রিয়ের যোগ প্রত্যক্ষের স্বরূপ তাত্ত্বিক বিষয়, (যেমন চন্দ্রের রূপ, কর্ণের শব্দ প্রভৃতি,)

সেই বিষয়ের সরিকর্ম বা বিশেষ সম্বন্ধের ফলে যে জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তাহাই প্রত্যক্ষ জ্ঞান। এবং এইরূপ প্রত্যক্ষ জ্ঞানের যত যুগ্ম সাক্ষ্য, তাহাই প্রত্যক্ষ প্রমাণ। পরপক্ষগিরিবজ্জ, ২০৬ পৃঃ, স্থায়ীচাৰ্য্য বাৎসায়ন তাহার স্থায়-ভাষ্যে প্রত্যক্ষ শব্দের — অক্ষয় অক্ষয় পতিবিষয় গুণিঃ প্রত্যক্ষম। স্থায় ভাষ্য ১১৩, এইরূপ ব্যুৎপত্তি লভ্য অর্থ প্রদর্শন করিতে গিয়া “গুণি” শব্দে ইন্দ্রিয়ের সহিত দৃশ্য বিষয়ের বিশেষ সম্বন্ধকে এবং এইরূপ সম্বন্ধের ফলে উৎপন্ন জ্ঞানকে, এই উভয়কেই বুঝিয়াছেন, ইহা আশ্চর্য্য



পূর্বেই ৫৭ পৃষ্ঠায় আলোচনা করিয়াছি আলোচ্য শ্রায়-মতের অনুসরণ করিয়া মাধবমুকুন্দও ইন্দ্রিয়ের সহিত স্ব স্ব বিষয়ের সঙ্গিকর্মের ফলে উৎপন্ন জ্ঞান, এবং জ্ঞেয় বিষয়ের সহিত সংযুক্ত ইন্দ্রিয়, এই উভয়কেই প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করিয়াছেন—বিষয়-ইন্দ্রিয়-সঙ্গিকর্মজ্ঞান জ্ঞানঃ বিষয়-সম্বন্ধে-ইন্দ্রিয়ঃ বা প্রত্যক্ষ-প্রমাণম্। পরপক্ষ-গিরবজ্জ, ২০৭ পৃষ্ঠা, ইন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয়ই হয় করণ বা মুখ্য সাধন, ইন্দ্রিয়েব সহিত দৃশ্য বিষয়ের সংযোগ ইন্দ্রিয়ের কার্য্যও বাটে, ইন্দ্রিয়-জ্ঞান প্রত্যক্ষের সাক্ষ্যও জ্ঞানকও বাটে; সুতরাং বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগই প্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার বলিয়া জ্ঞানিবে। এই ব্যাপার ইন্দ্রিয়ের ধর্ম্ম, আর, ইন্দ্রিয় হইল ঐ ব্যাপারের আশ্রয় বা ধর্ম্মী। ধর্ম্মীর প্রাধান্য কল্পনা করিয়াই বিষয়ের সহিত সংযুক্ত ইন্দ্রিয়কে প্রত্যক্ষ প্রমাণ বলা চইয়াছে বোধিতে চইবে। ইন্দ্রিয়ের সহিত দৃশ্য বিষয়ের সংযোগ, যাহা ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার এবং যাহা ইন্দ্রিয়েবই ধর্ম্ম; সেই ধর্ম্মের প্রাধান্য কল্পনা করিয়া প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিকূপণ করিতে গেলে ইন্দ্রিয়বর্গের সহিত তাহাদের স্ব স্ব জ্ঞাত বিষয়ের সঙ্গিকর্ম না সংযোগকেই প্রত্যক্ষ প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করিতে হয়। ইহা আমরা মান-বেদান্তদ্বারা প্রত্যক্ষ-প্রমাণের বিবরণেই ৬০ পৃষ্ঠায় দেখিয়া আসিয়াছি। ইন্দ্রিয়ের সহিত দৃশ্যবিষয়ের সংযোগ যেমন স্থল ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষে ব্যাপার চইয়া থাকে, সেইরূপ ইন্দ্রিয় ও দৃশ্যবিষয়ের সঙ্গিকর্মের ফলে যে প্রত্যক্ষ জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তাহাকেও স্বলবিশেষে অপরাপর প্রত্যক্ষ জ্ঞান (যেমন এই বস্তু অসীতিকর সুতরাং ইহা ভাঙ্কা, এই বস্তু কলাগজ্জমক সুতরাং ইহা গ্রহণ-যোগ্য, ইহা উপেক্ষনীয়, এই প্রকার প্রত্যক্ষবোধ) উৎপাদন করিতে দেখা যায় সে-ক্ষেত্রে ইন্দ্রিয় ও জ্ঞেয়ের সঙ্গিকর্ম-বলে উৎপন্ন প্রত্যক্ষজ্ঞানেই ব্যাপার স্থানীয় হইয়া দাঁড়ায়; এবং ইন্দ্রিয় ও জ্ঞেয়ের সঙ্গিকর্ম বা সংযোগই হয় প্রত্যক্ষ প্রমাণ। মাধবোক্ত আলোচ্য প্রত্যক্ষ-লক্ষণে “জ্ঞান পর দেওয়ার তাৎপর্য্য এই যে, ইন্দ্রিয়েব সহিত দৃশ্যবিষয়ের সঙ্গিকর্মের ফলে উৎপন্ন সুখ-দুঃখ প্রভৃতি জ্ঞান নহে বলিয়া, সুখ দুঃখ প্রভৃতিকে প্রত্যক্ষ প্রমাণ বলা চলে না

১। আলোচ্য প্রত্যক্ষ-লক্ষণের সহিত হুইচার্লস সঙ্গিকর্ম উৎপন্ন জ্ঞান-মত-মতের মধ্যস্থিচারি বাবসায়াকম্ প্রত্যক্ষ এই ক্রান্তি-ক প্রত্যক্ষ-লক্ষণের তুলনা করেন। জ্ঞাতক প্রত্যক্ষ-লক্ষণের বিস্তৃত বিবরণ এই পত্রিকার ৬২ ৬৩ পৃষ্ঠায় দেওয়া চইয়াছে।



নিষ্কার মতে
প্রত্যাকের
বিভাগ

এই প্রত্যক্ষ নিষ্কার-সম্প্রদায়ের মতে প্রথমতঃ স্থূল
দ্রৈশিক প্রত্যক্ষ বা বাহ্য প্রত্যক্ষ ও অস্থূল বা মানস
প্রত্যক্ষ, এই দুই প্রকার। চক্ষু, কর্ণ প্রভৃতি পাঁচ
প্রকার জ্ঞানেন্দ্রিয়ের সাহায্যে উপন্ন স্থূল প্রত্যক্ষও
চাক্ষুষ, শ্রাবণ, স্পর্শ, বাসন, বসিঙ্গিয়ন্ত ভেদে পাঁচ প্রকার। মনই
যে-সকল প্রত্যাকের একমাত্র মুখ্য সাধন, সেই মানস প্রত্যাককেই
বাহ্য অস্থূল প্রত্যক্ষ। ঐ মানস প্রত্যক্ষও লৌকিক এবং অলৌকিক,
(ordinary and transcendental) এই দুই প্রকার অর্থাৎ স্থলী, অস্থলী
স্থলী, এইরূপে জাগতিক সুখ-দুঃখ প্রভৃতি সম্পর্কে যে প্রত্যক্ষ
জ্ঞানোদয় হয়, তাহা লৌকিক অস্থূল প্রত্যক্ষ। পরমাচ্ছা, পরম-
পুরুষের স্বরূপ ও তাঁহার বিবিধ গুণাবলী প্রভৃতি সম্পর্কে যে প্রত্যক্ষ
অভিজ্ঞতা জন্মে, তাহাকে অলৌকিক অস্থূল প্রত্যক্ষ বলা হইয়া থাকে।
এই অলৌকিক অস্থূল প্রত্যক্ষও আবার দুই প্রকার। কোন একটি
পদার্থ-সম্পর্কে নিরন্তর ভাবনার ফলে ঐ বস্তু-বিষয়ে যে মানস-
প্রত্যাকের উদয় হয়, তাহা এক জাগতিক অলৌকিক মানস-প্রত্যক্ষ।
মনসৈবানুস্টেগাম : মনের দ্বারাষ্ট পরমাচ্ছাকে দেখিতে চাইবে;
তৎস্তু তং পরাতি নিষ্কলং ধ্যায়মানঃ। তাবপর যিনি অনবরত
পরমাচ্ছার ধ্যান করেন, তিনিই পরিপূর্ণ পরব্রহ্মকে দেখিতে পান।
এইরূপ শাস্ত্র বা গুরুপদেশ প্রভৃতি সাহায্যে পরব্রহ্ম-সম্পর্কে
যে মানস প্রত্যাকের উদয় হয়, তাহা আর এক অলৌকিক
অলৌকিক (transcendental) মানস-প্রত্যক্ষ। প্রেম হইতে
পারে যে, আগম-নিগম-গম্য পরমাচ্ছাকে যদি আলোচ্য মানস প্রত্যাক-
বলেই জানা যায়, তবে বেদ, উপনিষৎ প্রভৃতিতে পরব্রহ্মের স্বরূপ
বর্ণনা করিতে গিয়া পরব্রহ্মকে যে, মনের দ্বারাও মনন করা যায়
না; যদ্বনলা ন মনুতে, যতো বাচো নিবর্তন্তে অপ্রাপ্য মনসা সহ।
এইরূপে অবাহমনস-গোচর বলিয়া ব্যাখ্যা করা হইয়াছে, তাহা
কিরূপে সম্ভব হয়? এইরূপ আপত্তির উত্তরে মাধবমুকুন্দ বলেন যে,
শাস্ত্র ও আচার্যের সত্বপদেশরূপ নিখিল জলে ধুইয়া মুছিয়া যে-মনের
মালিন্য সম্পূর্ণ তিরোহিত হইয়াছে। অনাদিকালের পুত্রীহৃত কুসংস্কারের



মসী-রেখা নিঃশেষে উঠিয়া গিয়াছে, সেইরূপ সত্য-স্বার্থী নিষ্কলুষ মনের সাহায্যেই পরবক্ষকে জানা যায়, অকসংস্কারের মসী-মলিন চিত্রে তাঁহাকে জানা যায় না। তারপরে, মনের সাহায্যে বক্ষকে জানা গেলেও মসীম মানস-প্রত্যক্ষ অসীম অনন্ত ভূমি ব্রহ্মের সমগ্র দৃষ্টি (entire vision) ফুটিয়া উঠে না। সমগ্র বক্ষ দৃষ্টি লাভ করিতে হইলে অধ্যাত্ম-শাস্ত্রের সেবা এবং শ্রীচকুর অদ্বৈত-ধর্মেরই শরণ লভ্য হইবে। এই সত্যই “ব্রহ্ম অবাঞ্ছনমসংগাচর”, এইরূপ উক্ত ধারা বেদ, উপনিষৎ প্রভৃতিতে সূচিত হইয়াছে, অনাদি অনন্ত জ্ঞানময় ভূমি ব্রহ্মের জ্ঞানও অসীম এবং অখণ্ডই হইবে। বক্ষ-জ্ঞান বস্তুতঃ অসীম—অখণ্ড হইলেও মাসারের নাগপাশে বক্ষ জীবের জ্ঞান-দৃষ্টি অনাদিকাল-সঞ্চিত অজ্ঞানের আবরণে আচ্ছাদিত হইয়া মসীম সমগ্রভাবের চক্ষু প্রভৃতি ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে প্রকাশিত হয়। ঐ সূচিত, আচ্ছাদিত জ্ঞানের বিকাশ চক্ষু-প্রভৃতি ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে সম্পন্ন হয়, এইজন্যই চক্ষুবাণী ইন্দ্রিয়কে গৌণভাবে জ্ঞানের উৎপাদক বলা হইয়া থাকে। চক্ষু প্রভৃতি ইন্দ্রিয়ের সচায়তায় উৎপন্ন জ্ঞানের এবং তাহার ফলে জেয় বিষয়ে যে মসীম বিকাশ দেখিতে পাওয়া যায়, তাহাকে (জ্ঞানের ঐ সীমাবদ্ধ বিকাশকে) দৃষ্টান্তের সাহায্যে বুঝাইতে হইলে গৃহের কোণে অবস্থিত ঘরের মধ্যবর্তী প্রদীপের প্রকার উল্লেখ করা যাউতে পারে। গৃহের কোণে অবস্থিত ঘরের মধ্যবর্তী প্রদীপের প্রকা যেন প্রথমতঃ ঘরের সজ্জিত মুখ দিয়া বহির্গত হইয়া ঘরের মধ্যে ছড়াইয়া পড়ে; তারপরে ঘরের দেয়াল জানালাব মধ্য দিয়া বাহিরে আসিয়া অদূরস্থ প্রকাশ্য বিস্তারিত নিকট গমন করিয়া নিজেকে প্রকাশ করে এবং স্বীয় প্রকাশের দ্বারা দৃষ্ট-বিস্তারকেও উদ্ভাসিত করে, সেইরূপ বক্ষ জীবের ইন্দ্রিয়ক জ্ঞানের আলোক রেখা চক্ষুবাণী ইন্দ্রিয়ের অনুবাহে অবস্থিত, চক্ষুবাণী ইন্দ্রিয়ের চালক মনের (বিষয়ের আকারে) পরিণাম বা বৃত্তিবশতঃ চক্ষুবাণী ইন্দ্রিয়-পথে বহির্গত হইয়া বিষয় যেখানে অবস্থান করে, সেইখানে গমন করিয়া বিষয়টিকে জ্ঞানের নিকট প্রকাশ করে, এবং (“আমি জানিয়াছি” এইরূপ) নিজেকে প্রকাশ করিয়া থাকে। বক্ষ জীবের ঐকপ ইন্দ্রিয়ক জ্ঞানের দ্বারা অজ্ঞানের আবরণ যতটুকু তিরোহিত হইয়াছে, অসীম-অখণ্ড জ্ঞানের ততটুকুই কেবল জীবের



সৃষ্টিতে প্রকাশ পাইয়াছে। বিষয়ের নিকটে গমন করিয়া বিষয়কে পাণ্ডরায়, প্রকাশ করায় এবং ঐরূপে প্রকাশ্য বিষয়ের সংস্পর্শে আসায়, অরূপ, অসীম, অখণ্ড জ্ঞানেরও একটা সঞ্চয়, সমীচীন বিশেষভাবে সৃষ্টিয়া উঠিল। বিষয় যাতা তাত্কাই বহির্ল বটে, তবে ঐ সকল দৃশ্য বিষয় জ্ঞানের সংস্পর্শে আসিয়া জ্ঞাতার নিকটে প্রকাশ পাইল, তাতা না হইলে উহা জ্ঞানের অঙ্গকারেরই মধ্যে লোক-লোচনের অনুবাল যেমন ছিল চিরকাল তেমনই থাকিয়া যাইত, ইচ্ছাই হইল ত্রৈলোক্যিক জ্ঞানের বিষয় প্রকাশের বহুস্ত।

মানস প্রত্যক্ষের স্থান মনঃ তখন মনোমগ্ন সুখ-তৃপ্ত প্রভৃতিক প্রকাশ কর, তখন মনঃ বহির্বিদ্যমান নিরূপক ইচ্ছাতে সুখ-তৃপ্ত প্রভৃতিকে প্রকাশ করিয়া থাকে। কারণ, সুখ-তৃপ্ত প্রভৃতিতে আর বহির্বিদ্যমান নাই, পরমাত্মা-পরবক্ষ প্রভৃতি চরম ও পরম-তত্ত্ব তখন মানস প্রত্যক্ষের বিষয় হয়, তখন জ্ঞানময় পরমাত্মা স্ব-প্রকাশ বিষয় নিজেকে প্রকাশ করিবার জন্য অপর কাতারও অপেক্ষা রাখে না, অপর কাতারও অপেক্ষা নাই। তাতাকে আর স্বপ্রকাশ বল চলে না। ইচ্ছাপ্রকাশ পরমাত্মা প্রভৃতির প্রত্যক্ষ মনের সাফাৎ কান বাপার নাই, কেবল স্বভাব চকল মনের সমাধাভাসেই তাতার জন্য সঞ্চয়গত করণ। ধ্যানান্বেষণে ফল মনঃ একাগ্র হইলে পরমাত্মা, পরবক্ষ প্রভৃতির প্রত্যক্ষত উপলব্ধি পক্ষে যাতা যাতা প্রতিবন্ধক আছে, তাতার সমস্ত নিবৃত্তি ইচ্ছা ত্রিগোবিন্দের প্রসাদে আশ্ব-তত্ত্ব মাদকের প্রত্যক্ষ ইচ্ছা থাকে। একাগ্র মনঃ ধ্যানের সাধন, ধ্যান প্রতিবন্ধক নিবৃত্তির সহায়ক। প্রতিবন্ধক-নিবৃত্তি পরমাত্মে ধ্যানের বাপার বা কাশী। পক্ষ প্রত্যক্ষের প্রতিবন্ধক যাতা কিছু আছে, তাতার নিবৃত্তি হইলে স্বপ্রকাশ পরমাত্মের প্রত্যক্ষ অন্তর্ভুক্তি সৃষ্টিয়া উঠিবে। সেখানে মনের যেমন কোন বাপার নাই, ধ্যানেরও কেইরূপ সাফাৎ কোন বাপার নাই, মনঃ একপ ক্ষেত্রে পরবক্ষ-প্রত্যক্ষের সাফাৎ কারণ নছে, তেঁও কারণ বা সহায়কমাত্র। এতে পরমাত্মা, পরবক্ষ প্রত্যক্ষই প্রত্যক্ষের চরম ও পরম স্থর।

রামানুজ, মাধ্ব, নিম্বাক প্রভৃতির মতে প্রত্যক্ষ-প্রমাণের স্বরূপ

১। পরমপদগির্নিত্ত ২০৮, ২০৯ পৃঃ ;

২। পরমপদগির্নিত্ত ২০৮, ২০৯ পৃঃ

যাহা দেখা গেল, তাহাতে বুঝা গেল যে, কোন কোন বিষয়ে কিছু কিছু মতভেদ থাকিলেও উহার সকলই জ্ঞানমুখ্যোদ্ভিত প্রত্যক্ষ-প্রমাণের লক্ষণের অন্তর্ভুক্তই নিম্ন নিম্ন প্রত্যক্ষ-লক্ষণ নিরূপণ করিয়াছেন। ইন্দ্রিয় ও অর্থের সঙ্গিকর্ষ বা সংস্পর্শের ফলে যে-জ্ঞান উপপন্ন হয়, তাহাই প্রত্যক্ষ-জ্ঞান, কিংবা যে জ্ঞানের ফলে কোন জ্ঞান করণকালে বর্তমান থাকে না—১। জ্ঞানাকরণকাল জ্ঞানং প্ৰত্যক্ষম্, ১। তাহাট প্রত্যক্ষ-জ্ঞান। প্রত্যক্ষ প্রমাণ যাহা করণ, তাহাট প্রত্যক্ষপ্রমাণ, তাহাট চর্চন নৈমায়িক, মাধ্ব, রামানুজ, নিম্বার্ক প্রভৃতির মতে প্রত্যক্ষের প্রমাণ-বিচারের সারকথা। উহার সকলেই মতগ-উপপাদৌ, উহাদের মতে ঐকপ প্রত্যক্ষের লক্ষণ অচল মতে অদ্বৈতবেদান্তের মতে ব্রহ্ম নিষ্ঠা, নিষ্কিণেশ হইবে। নিষ্কিণেশ ব্রহ্ম ইন্দ্রিয়-বেজাতো নহেই, এমন কি উহা মনোগম্যো নহে। ব্রহ্ম অবাচ্যমনস-গোচর। অজ্ঞানের মনুচিত দৃষ্টি সম্পূর্ণ নিলয় প্রাপ্ত হইয়া হুমা বিজ্ঞান সমুদ্ভিত হইলেই ঐকপ নিষ্কিণেশ ব্রহ্মের অপভ্রাক সাক্ষাৎকার উপপন্ন হইয়া থাকে। নিষ্কিণেশ ব্রহ্মের প্রত্যক্ষতা উপপাদন করিবার জন্য মাধ্ব, রামানুজ, নিম্বার্ক প্রভৃতি বিভিন্ন বেদান্ত-সম্প্রদায়কর্তৃক উপস্থাপিত প্রত্যক্ষের লক্ষণ খণ্ডন করিয়া অদ্বৈতবেদান্তী সম্পূর্ণ ভিন্ন দৃষ্টিতে প্রত্যক্ষের স্বরূপ আলোচনা করিয়াছেন। রামানুজ, মাধ্ব প্রভৃতির মতের সমা-লোচনা করিয়া (অদ্বৈতবেদান্তের প্রমাণ-বৈজ্ঞানিক আচায়া ধর্ম্মশাস্ত্রকারী) বলেন যে, ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে যে জ্ঞান উপপন্ন হয়, তাহাট যদি প্রত্যক্ষজ্ঞান হয়, তবে, সৃষ্টি অসুমানজ্ঞান প্রভৃতিও (মনকে ইন্দ্রিয় বলিয়া গণ্য করা গ্রহণ করেন, তাহাদের মতে) মনোজ্ঞান বলিয়া ইন্দ্রিয়-জ্ঞানই বটে, সুতরাং সৃষ্টি, অসুমান প্রভৃতি জ্ঞানও প্রত্যক্ষই হইয়া দাঁড়াইবে। দ্বিতীয়তঃ, পবনেশ্বরের সর্বদা সকল বস্তু-সম্পর্কে যে প্রত্যক্ষ জ্ঞান আছে, ঐকপ প্রত্যক্ষজ্ঞান ইন্দ্রিয়জ্ঞান নহে, ফলে, উহা আর প্রত্যক্ষজ্ঞান বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। ইন্দ্রিয়ের প্ৰত্যক্ষ

১। নহি ই স্বরূপভবেন জ্ঞানং সাক্ষ্যম্ অসুমানমপিত্যাদিভিঃ।
সাক্ষাৎপত্তে: ইবং-জ্ঞানস্ত অসুমানজ্ঞানং সাক্ষ্যমপ্যসংশয়ং।



উল্লিখিত প্রত্যক্ষ-লক্ষণের অব্যাপ্তি বা সমক্ৰান্তি অপরিহার্য্য সুবিমর্শিত
 ঐক্য প্রত্যক্ষ-লক্ষণ পরিভ্রাণ করিয়া বলা হইয়াছে যে, যে জ্ঞানের
 মূলে কোনরূপ জ্ঞান সাক্ষার-সাধনরূপে বর্তমান থাকে না, (জ্ঞান-
 করণকঃ জ্ঞানম্,) তাহাতে প্রত্যক্ষজ্ঞান। এইরূপ প্রত্যক্ষের লক্ষণকেও
 নির্দেশ বসিয়া গ্রহণ করা যায় না যে জ্ঞানের মূলে জ্ঞানরূপ কোন
 করণ বর্তমান নাই, তাহাতে যদি প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয়, তবে পূর্বতন সাক্ষারের
 ফলে, যি স্মৃতি জ্ঞান উদ্ভিত হয়, তাহাও প্রত্যক্ষ হইয়া পড়ে কেননা,
 সাক্ষারের ফলে উৎপন্ন স্মৃতিব মূলেও জ্ঞানরূপ জ্ঞান করণরূপে বিদ্যমান
 করে না। স্মৃতি একমাত্র সাক্ষার-জ্ঞান স্মৃতির কারণ সাক্ষারজ্ঞান
 আর জ্ঞান নহে যদি বলা যে, সাক্ষার অস্মৃতি হইতেই জ্ঞান লাভ
 করে, বর্তমান সময়ে যাহা অস্মৃতি, পর দৃষ্টে তাহাতে হয়
 সাক্ষার। অস্মৃতি সাক্ষার উৎপাদন করিয়া বিনষ্ট হইলেও সাক্ষারের
 মূল খাঁড়াল অস্মৃতিরূপেই পালন্য যায় অতএব স্মৃতির ফলে সাক্ষারকে
 দ্বার করিয়া অস্মৃতির মৌলিক কারণতা অস্বীকার করা চলে না।
 ফলে, (স্মৃতি ও "জ্ঞানকরণক" জ্ঞানই হইল, "জ্ঞানাকরণক" জ্ঞান হইল না,)
 স্মৃতিক আর প্রত্যক্ষ জ্ঞান বলা চলিল না। প্রতিবাদীর এইরূপ সমাধানের
 বিরুদ্ধে বলা যায় যে, স্মৃতিতে প্রত্যক্ষের অতিব্যাপ্তি কারণের জ্ঞান
 যদি সাক্ষারকে দ্বার করিয়া সাক্ষারের মৌলিক অস্মৃতিবকে কারণ বসিয়া
 গ্রহণ কর, তবে, "সেইয়া গোঃ" "এই সেই গরুটি" এই প্রকার প্রত্যক্ষজ্ঞান-
 পাত্রাঙ্কের ফলেও সাক্ষারকে দ্বার করিয়া গরুর পূর্বতন অস্মৃতিব যে
 কারণ হইবে, তাহা অস্বীকার করা চলিলে না। সে-ক্ষেত্রে অস্মৃতি জ্ঞাত
 সাক্ষার-মূলে উৎপন্ন প্রত্যক্ষজ্ঞান আর প্রত্যক্ষ বসিয়া গণ্য হইতে
 পারে না। প্রত্যক্ষ-ফলে প্রত্যক্ষ-লক্ষণের অব্যাপ্তি অপরিহার্য্য হয়।
 এইজন্যই আদর্শিত "জ্ঞানাকরণক" জ্ঞান "প্রত্যক্ষম" এইরূপ)

বেদান্তপরিভাষার উক্ত বাক্যে মর্শন অকৃতম্ উক্ত বাক্যে গ্রহণ করিয়াই
 প্রত্যক্ষের লক্ষণে উল্লিখিত মর্শনের অবতারণা করা হইয়াছে। অথচ স্বর্গতাজাধারী
 বেদান্তপরিভাষার ৩৩ পৃঃ, "ন তানন্তঃকরণবিস্তারিত্যজ্ঞানমস্মি। এই বসিয়া
 স্মৃতি স্মৃতিভাষার মর্শনের ইচ্ছিত মর্শন করিয়াছেন। ফলে, স্বর্গতাজাধারী
 বেদান্ত-পরিভাষার উক্ত যে পদম্পন্দ-বিরোধী হইয়াছে, তাহা কোন মতেই অস্বীকার করা
 চলে না।

প্রত্যক্ষের লক্ষণও গ্রহণ করা যায় না। তারপর, “প্রত্যক্ষপ্রমাণঃ করণঃ প্রত্যক্ষপ্রমাণম্” এইরূপ প্রত্যক্ষ-প্রমাণের লক্ষণে পরস্পর-আশ্রয় দোষ অবশ্যস্তাবী কেননা, প্রথমতঃ প্রত্যক্ষজ্ঞান কাতাকে বলে, তাহা জানিলেই এইরূপ প্রত্যক্ষজ্ঞানের করণ কি, তাহা বুঝা যায়। পক্ষান্তরে, প্রত্যক্ষজ্ঞানের করণ কি, তাহা বুঝিলেই ঐ করণের সাহায্যে প্রত্যক্ষের স্বরূপ-নিকূপণ করা যায়। প্রত্যক্ষের নিকটচরও প্রত্যক্ষের করণ-সাপেক্ষ, আবার প্রত্যক্ষের করণের জ্ঞানও প্রত্যক্ষজ্ঞান সাপেক্ষ। একপক্ষেই পরস্পর-আশ্রয় দোষে কোনটিরই নিকটচর করা চলে না। প্রত্যক্ষের নির্ভেদ্য লক্ষণ কি? এই প্রশ্নের উত্তরে স্বর্গদেবগুরুগৌড় বলেন যে, জ্ঞানমাত্রই প্রত্যক্ষ, “জ্ঞানমঃ প্রত্যক্ষম্,” যেখানে জ্ঞান সেখানেই তাহা প্রত্যক্ষ, প্রত্যক্ষপ্রমাণই চৈতন্যময়। বেদান্তপরিভাষা, ৩৫ পৃষ্ঠা, অদ্বৈতবেদান্তের মতে জ্ঞানই অপ্রকাল পরব্রহ্ম। এই জ্ঞান স্বতঃপ্রমাণ; তাহা অতীত কোন প্রমাণের অপেক্ষা রাখে না, জ্ঞানই একমাত্র আলোক, জ্ঞানবাতীত অতীত সমস্তই অন্ধকার আলোক কখনও অপ্রত্যক্ষ থাকে কি? জ্ঞান থাকিলেই তাহা প্রত্যক্ষই হইবে, তাই জ্ঞানের স্বভাব। প্রতিও জ্ঞানকে “সাক্ষাৎ” এবং “অপারোক্ষ” বলিয়া জ্ঞানের এইরূপ স্বভাবই বাক্য করিয়াছেন।

প্রশ্ন হইতে পারে যে “জ্ঞানমঃ প্রত্যক্ষম্,” জ্ঞানমাত্রই প্রত্যক্ষ, তাই যদি প্রত্যক্ষের লক্ষণ হয়, তবে অনুমানপ্রভৃতি জ্ঞানও প্রত্যক্ষই হইয়া পড়ায়, (অর্থাৎ অনুমান, উপমানপ্রভৃতি জ্ঞানও প্রত্যক্ষ-লক্ষণের অতিব্যাপ্তি অপরিহার্য্য হয়)। এইরূপ আপত্তির উত্তরে অদ্বৈত-বেদান্তী বলেন যে, অনুমানের সাহায্যে বহুপ্রভৃতি অপ্রত্যক্ষ বস্তু-সম্পর্কে যে জ্ঞানোদয় হয়, ঐ অনুমানপ্রভৃতি জ্ঞানের জ্ঞানাত্মকতা প্রত্যক্ষই বটে; সেখানে অতিব্যাপ্তির প্রশ্ন আসে কিরূপে? যেখানেই প্রমাণের সাহায্যে বিশেষ ব্রোণের উদয় হইয়া থাকে (যেমন ঘণ্টার প্রত্যক্ষ জ্ঞান, বহির অনুমান প্রভৃতি,) সেখানেই ঐ জ্ঞানকে বিশ্লেষণ করিলে দেখা যাইবে যে, জ্ঞানের স্বভাব সর্বত্রই একরূপ অখণ্ড-অসীম চিদবস্তুর জ্ঞানপদ-বাচ্য। ঐ অনন্ত কৃপা জ্ঞান বিষয়ের আবরণে আবৃত হইয়া, বিষয়ের রূপে রূপায়িত হইয়া সসীম সখণ্ড



ঘট-জ্ঞান প্রভৃতি রূপে আমাদের প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণের বিষয় হইয়া থাকে প্রত্যেক বিশিষ্ট বোধকেই তইটি অংশ আছে; একটি তাহার জ্ঞানাত্মক, অপরটি বিষয়াত্মক। ঘটের প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয় ঘট; ঘট অরূপ জ্ঞানকে রূপ দিয়াছে। বিষয়াত্মক ঘটের সঞ্চিত জ্ঞানের মিলনের (অধ্যায়ের) ফলে অরূপ, অসীম জ্ঞান ঘটের রূপ নিয়া সমীম, সঞ্চয় ভাবে আমাদের নিকটে প্রতিষ্ঠিত হইতেছে। ঘট ছড় বস্তু, ঘট অপ্রকাশ নহে, পর প্রকাশ। অপ্রকাশ অতঃপূর্বাণ জ্ঞানই ঘটকে প্রকাশ করিতেছে, জ্ঞানের প্রকাশের সঙ্গে সঙ্গে (জ্ঞানে অধ্যাত্ম) জ্ঞানের বিষয় ঘটেরও প্রত্যক্ষ হইতেছে। জ্ঞানের এই বিষয়াত্মকে পরিবর্তনশীল, জ্ঞানাত্মক অপরিবর্তনীয়। অপরিবর্তনীয় জ্ঞানই পরমাৎমসং প্রকাশস্থ, এবং সকলই সাক্ষাৎ এবং অপব্যাক্ষাৎ। 'নিতা' চৈতন্যের কোন অংশ নাই, উহা নিরংশ, নিকলেশ্য ইত্যাদি। নিরংশ এবং অপ্রামাণ্য বিষয় প্রকৃতি চিত্ত বা পূর্ণাঙ্গ সম্পাদক চক্ৰাদি প্রমাণের (পূর্ণার কবলের) কোন প্রান্তে উঠে না। ছড় বিষয়ের সঞ্চিত নিত্য, 'নিরংশ' জ্ঞানের অংশ-শিভারও নিকট দৃষ্ট কল্পনা। জ্ঞানের এই সঞ্চিত বিষয়াত্মকে চক্ৰাদি প্রমাণের উপযোগিতা দেখা যায়। নিকলেশ্য চৈতন্য ঘটাদি বিষয়ের রূপে রূপায়িত হইয়া যখন ঘট-জ্ঞানরূপে প্রকাশ পায়, তখন ঘটাদি বিষয়াত্মকের প্রত্যক্ষ চক্ৰ প্রভৃতি চৈতন্য কল্পন হইয়া "প্রত্যক্ষ-প্রমাণ" সংজ্ঞা লাভ করে। এইরূপ অসুস্থানুপ্রভৃতি প্রমাণও পরোক্ষ অনুমেয় বহু-প্রভৃতি বিষয়াত্মকের অস্থির সাধন করিয়াই প্রমাণ বলিয়া অভিহিত হয়। প্রত্যক্ষ ঘট-জ্ঞান ও অনুমেয় বহুর জ্ঞানের বিষয় ঘট এবং বহুর মধ্যে ঘট অষ্টার চক্ৰ বস্ত্রের গোচর হইয়াছে, অতএব উহা প্রত্যক্ষ; বহু চক্ৰ গোচর হয় নাই, সুতরাং বহু জ্ঞান অনুমান। এইরূপে প্রত্যক্ষ এবং অনুমানজ্ঞানের মধ্যে যে ভেদ দেখা যায়, তাহা পরীক্ষা করিলে দেখা যায় যে, বিষয়ের প্রত্যক্ষতা এবং পরোক্ষতা জ্ঞানে আদ্যোপ করিয়াই গোপন্যের জ্ঞানকেও প্রত্যক্ষ এবং পরোক্ষ বলা হইয়া থাকে। অদ্বৈতবেদান্তের মতে জ্ঞান (চৈতন্য) কখনও পরোক্ষ হয় না, তইতে পারে না। নিরংশ চৈতন্য সব সময়ই অপব্যাক্ষাৎ, (চিত্ত) "জ্ঞানং প্রত্যক্ষম" ইত্যাদি প্রত্যক্ষের একমাত্র লক্ষণ। "প্রমা-

করণ প্রমাণম্” এককপে যে প্রমা বা যথার্থ জ্ঞানের কবণ-বিচারের অবতারণা করা হইয়াছে, তাহা অদ্বৈতবেদান্তের মতে আরোপিত জ্ঞানসম্বন্ধেই প্রযুক্ত্য, নতুবা বেদান্ত-বেদান্ত নিত্য আত্ম-প্রত্যক্ষ-তো উৎপত্তি-বিনাশ-রহিত, ঐক্য নিত্য আত্মজ্ঞান-সম্পর্কে কবণের প্রশ্ন উঠিবে কিরূপে? চক্ষু প্রভৃতি ইন্দ্রিয়কে যেন প্রত্যক্ষের “প্রমাণ” বলা হইয়াছে, তাহাও জ্ঞান ঘটাদির প্রত্যক্ষ সম্পর্কেই দৃষ্টিতে হইবে। অদ্বৈতবেদান্তের মতে নিত্য আত্ম-প্রত্যক্ষও পুত্ৰ্য্যাক্ষ, আর জ্ঞান ঘটাদির প্রত্যক্ষও প্রত্যক্ষ। প্রথমটি মুখ্য প্রত্যক্ষ, দ্বিতীয়টি আরোপিত অনুখ্যা বা গৌণ প্রত্যক্ষ। নিত্য, মুখ্য আত্ম-প্রত্যক্ষে চক্ষুবাদি প্রমাণের কোন ব্যাপার বা কার্য্য (function) নাই; উহা সর্ব্ববিধ প্রমাণের অগম্য। জ্ঞান ঘটাদির পুত্ৰ্য্যাক্ষকে কেবল প্রমাণের ব্যাপার বা কার্য্য দেখা যায়। সেখানেও প্রশ্ন আসে এত যে, বিষয়-প্রত্যক্ষে যে জ্ঞানাত্মক আছে, তাহাতো অখণ্ড-অসীম জ্ঞানেরই সখণ্ড, সমীম অভিব্যক্তি, ঐ জ্ঞানাত্মকে চক্ষুবাদি প্রমাণের উপযোগিতা কোথায়? চক্ষুদ্বারা তো জ্ঞান দেখা যায় না, বিষয়টিকেই শুধু দেখা যায়। দ্বিতীয়তঃ, ইন্দ্রিয়ক জ্ঞানের মধ্যে যে ঘটাদি বিষয়াত্মক আছে, তাহাতো নিতক জড় বস্তু, জ্ঞান পদার্থ হইতে সম্পূর্ণ বিভিন্ন পদ্ধতির, ঐ জড় বিষয়াত্মকে “প্রমা বা যথার্থ জ্ঞানের যাত্রা কবণ, তাহা’ই প্রমাণ” এককপ (জ্ঞানাবলম্বী) প্রমাণের লক্ষণের সঙ্গতি হইবে কিরূপে? ইহাও উত্তরে আমরা পূর্বেই (অদ্বৈত-মতের প্রমাণের স্বরূপ বিচার-প্রসঙ্গে ৪৪ পৃষ্ঠায়) দেখিয়াছি যে, অখণ্ড ভূমি চৈতন্য অভাবতঃ অনাদি অনন্ত হইলেও ঘটি প্রভৃতিকে অবলম্বন করিয়া চৈতন্যের যে অভিব্যক্তি হয়, তাহাতো অখণ্ড নহে, সখণ্ড, অজ্ঞান নহে, ইন্দ্রিয়-জ্ঞান। অসীম চৈতন্যের ঐক্য সমসাম অভিব্যক্তিতে চক্ষুবাদি ইন্দ্রিয়ও কবণ হইয়া থাকে। পবিত্রিত্তির ঘটাদির জ্ঞান চক্ষুবাদি ইন্দ্রিয়ের সাহায্যেই উৎপন্ন হয়, সুতরাং পবিত্রিত্তির জ্ঞানকে ইন্দ্রিয় জ্ঞান বলায় কোন বাধা নাই। সুতরাং চিদ বা জ্ঞান বেদান্তের মতে স্বরূপতঃ ইন্দ্রিয়-জ্ঞান না হইলেও ঘটাদির বিশেষ জ্ঞান ইন্দ্রিয় জ্ঞানই বটে। প্রশ্ন হইতে পারে যে, জড় ইন্দ্রিয় অককার স্থানীয়, চৈতন্যই আলোক; এই অবস্থায় জড় ইন্দ্রিয় স্বতঃপ্রমাণ চৈতন্যের কারণ হইবে কিরূপে? অককার কি

বহ্যাকাকাবৃত্ত্যাপহিতচৈতন্য স্বরূপে স্বরূপতঃ প্রত্যক্ষতঃ, বেদান্ত-পরিভাষা, ১০৫ পৃষ্ঠা, বোম্বে সং ;



কোন অবস্থায়ই আলোকের কারণ হয়? ইন্দ্রিয় চৈতন্যের কারণ হইলে চৈতন্যকে যে অদ্বৈতবেদান্তে নিত্যা স্বপুরুষ এবং স্বভঃপ্রমাণ বলা হইয়াছে, তাতা কিরূপে সম্ভব হয়? ভাবপন, অথবা জ্ঞানের সখণ্ড অভিব্যক্তিই বা কিরূপ? এষ্ট সকল আপত্তির উত্তরে বলা যায় যে, ঘটাপ্রভৃতি জড় বস্তু যখন স্রষ্টার চক্ষু-বিশ্রিয়ের গোচর হয়, তখন স্রষ্টার স্বচ্ছ অমৃতকরণ চক্ষু-বিশ্রিয় পক্ষে দূরগামী আলোক-বেদান্তে স্থায় বহির্গত হইয়া ঘটে যেখানে থাকে, সেটুকুই গমন করে এবং দৃশ্য ঘটাদি বস্তুর আকার প্রচল করে। অমৃতকরণের আলোক বেদান্তে স্থায় এষ্টরূপ বিসর্গণ বা গমন এবং বিষয়ের রূপ-প্রত্যয়কেই অমৃতকরণের পরিণাম বা বৃত্তি বলা হইয়া থাকে। এষ্টরূপ অমৃতকরণ-বৃত্তির ফলে স্রষ্টার ঘটাদি দৃশ্য বিষয়-সম্পর্কে যে অজ্ঞান ছিল তাতা বিদূরিত হইয়া ঘটে স্রষ্টার নয়ন গোচর হইয়া থাকে, ইহাট ঘটের প্রত্যক্ষতা। বহুর অমৃতমান প্রভৃতির স্থল অমৃতময় বহু প্রভৃতি জ্ঞাতার বৃত্তিও গোচর হয় না; অমৃতকরণও ইন্দ্রিয়-পথে বিসর্গিত হইয়া বহু প্রভৃতির আকার প্রাপ্ত হয় না, এষ্টকাজই বহু-জ্ঞান অমৃতমান, ইহা প্রত্যক্ষ নহে। অমৃতকরণের ঘটাদি বিষয়ের আকারে পরিণাম বা বৃত্তি দৃশ্য বিষয়ের স্রষ্টার ইন্দ্রিয়ের সংযোগের ফলে উপস্থিত হয়, সুতরাং অমৃতকরণ-বৃত্তি যে ইন্দ্রিয় জ্ঞান, ইহা সম্ভব হইয়া যায়। ঘট-জ্ঞান প্রভৃতি (ঘটাদি বিষয়ের আকারে আকার-প্রাপ্ত) অমৃতকরণের বৃত্তিও ফল। এষ্ট অবস্থায় ঘটাদির জ্ঞানকে ইন্দ্রিয় জ্ঞান বলা যায় কিরূপে? দ্বিতীয়াংশ, অমৃতকরণের বৃত্তি জড় অমৃতকরণের সখ্য স্বতরাং স্বতন্ত্র জড়, চক্ষু-বিশ্রিয়ও (যাতা জড় অমৃতকরণ বৃত্তির কারণ বলিয়া ক'দিম হইয়াছে,) জড়। এষ্ট অবস্থায় জড় অমৃতকরণ-বৃত্তির কারণ চক্ষু-বিশ্রিয়কে পদার্থ বা যথার্থ জ্ঞানের মুখ্য কারণ বা “প্রমাণ” বলা কি নিত্যা হইতে অশোভিত নহে? চক্ষু-বিশ্রিয় ইন্দ্রিয় অমৃতকরণ-বৃত্তির সাক্ষ্য করণ, অমৃতকরণ-বৃত্তি ঘটাদির প্রত্যক্ষের করণ। এই ব্যবস্থায় চক্ষু-বিশ্রিয় ইন্দ্রিয়কে হো কোনমতেই সাক্ষ্যে সম্বন্ধে জ্ঞানের করণ বলা চলে না। ইহার উত্তরে অদ্বৈত-বেদান্তী বলেন যে, ঘটাদির প্রত্যক্ষ অমৃতকরণের বৃত্তি ঘটাদির জ্ঞানের আধার অজ্ঞান দূর করিয়া অরূপ জ্ঞানকে রূপ দিয়া থাকে। বৃত্তির লব্ধি এবং উদয়ে জ্ঞানের নয় ও উদয় হইয়া থাকে বলিয়া মনে হয়,



বৃত্তি ও জ্ঞান এইরূপে অজ্ঞেয়ত্বের প্রথিত হওয়ার বৃত্তিকেও এইমতে গৌণভাবে জ্ঞান বলা হইয়া থাকে। জ্ঞানাবচ্ছদকৃত্যক বৃত্তো জ্ঞানদোষচানঃ। বেঃ পবিত্রায়া, ৩৬ পৃঃ; বৃত্তিকে জ্ঞান বলিয়া মানিয়া লওয়ায় বৃত্তির জনক চকুরাদি ইন্দ্রিয়কে অদ্বৈতবেদান্তের সিদ্ধান্তে গৌণ-ভাবে প্রমাণ অর্থাৎ প্রমা বা যথার্থ জ্ঞানের জনক বলা হইয়াছে বৃত্তিতে হইবে। চকুরাদি ইন্দ্রিয় এই মতে প্রকৃতপক্ষে জ্ঞানের করণ হইতে পারে না। ছড়ু ঘটাদি বিষয়াংশে চকুরাদি ইন্দ্রিয় করণ হইলেও তাহা “প্রমা করণম্” প্রমাণম্, এইরূপ প্রমাণ সংজ্ঞায় অভিহিত হইবার যোগ্য নহে। অদ্বৈতবেদান্তের মতে প্রত্যক্ষজ্ঞানের যথার্থ সাধন তাহা হইলে কাহাকে বলিবে? প্রত্যক্ষ-জ্ঞানমাত্রেরই দুইটি অংশ আছে, একটি তাহার জ্ঞানাত্মক; অপরটি বিষয়াত্মক; ইহা আমরা পূর্বেই দেখিয়াছি। কখনও বা ঘট দুখাতঃ প্রত্যক্ষ-গোচর হয়, কখনও বা ঘট-জ্ঞান প্রত্যক্ষ-গম্য হয়। প্রথমটিকে বলা হয় বিষয়-প্রত্যক্ষ, দ্বিতীয়টিকে বলে জ্ঞান-প্রত্যক্ষ। প্রত্যক্ষ শব্দটি বিশেষ্য এবং বিশেষণ, এই দুইভাষ্যেই ভাষায় ব্যবহৃত হইয়া থাকে। বিশেষ্যরূপে প্রত্যক্ষ-শব্দে কেবল প্রত্যক্ষজ্ঞানকেই বুঝায়; বিশেষণভাবে প্রত্যক্ষশব্দধারা (ক) প্রত্যক্ষজ্ঞানকে, (খ) প্রত্যক্ষের বিষয় ঘট প্রকৃতিতে এবং (গ) প্রত্যক্ষজ্ঞানের মুখা সাধন প্রত্যক্ষপ্রমাণকে বুঝা যায়। (১) ইদং প্রত্যক্ষং জ্ঞানম্, কি বা ইদং জ্ঞানং প্রত্যক্ষম্, (২) অয়ং ঘটঃ প্রত্যক্ষঃ, (৩) ইদং প্রত্যক্ষং প্রমাণম্, বিশেষণবিশেষ্যে প্রত্যক্ষ শব্দের উল্লিখিত তিন প্রকার প্রয়োগই দেখিতে পাওয়া যায়। প্রত্যক্ষপ্রমাণের সাহায্যে প্রত্যক্ষজ্ঞানের এবং প্রত্যক্ষ গম্য বিষয়ের নিকটতমই জ্ঞায়-বৈশেষিক প্রকৃতির মতে প্রত্যক্ষ পরীক্ষার রহস্য। জ্ঞানের প্রত্যক্ষ এবং বিষয়ের প্রত্যক্ষ, এই দুই প্রকার প্রত্যক্ষের মধ্যে কোনটি আগে হইবে? ছড়ু বিষয়ের প্রত্যক্ষ, না জ্ঞানের প্রত্যক্ষ? এ বিষয়ে জ্ঞায়-বৈশেষিকের এবং অদ্বৈতবেদান্তের সিদ্ধান্তে গুরুতর মতভেদ দেখিতে পাওয়া যায়। নৈয়ায়িক প্রথমতঃ প্রত্যক্ষ-প্রমাণের স্বরূপ নিরূপণ করিয় “মান্দোনা মেয়সিদ্ধিঃ” এই পথ অনুসরণ করিয়া প্রত্যক্ষপ্রমাণ কণ্ড জ্ঞানই প্রত্যক্ষজ্ঞান, এইরূপে প্রত্যক্ষজ্ঞানের স্বরূপ প্রদর্শন করিয়াছেন, এবং ঐরূপ প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয় হওয়াই বিষয়ের প্রত্যক্ষতা, এই দৃষ্টিতে বিষয়-প্রত্যক্ষ নিরূপণ করিয়াছেন। বাচস্পতিমিথ্য



তাহার ভামতী টীকায় ছায়েব পথ অনুসরণ করিয়া প্রথমতঃ জ্ঞান-প্রত্যক্ষের নিষ্কটন করিয়া পরে বিষয়-প্রত্যক্ষ বিশ্লেষণ করিয়াছেন। ভামতীর টীকাকার অমল নন্দ দ্বায়ী, এবং কল্পতরু-পরিমল রচয়িতা অপায়দীক্ষিত প্রভৃতি পণ্ডিতগণ নানাকল্প যুক্তিবলে বাচস্পতির মতের পুষ্টি বিধান করিয়াছেন। ধর্মরাজাক্ষরীন্দ্র বেদান্তপরিভাষায়ও প্রথমতঃ জ্ঞান-প্রত্যক্ষ নিকপণ করিয়া পরে বিষয়-প্রত্যক্ষের স্বরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। এ-বিষয়ে ধর্মরাজাক্ষরীন্দ্র বিবরণ-মতের অনুবর্তন করেন নাই। পঞ্চপাদিকা-বিবরণ-প্রণেতা প্রকাশানুযয়িত্তি এবং তাহার মতানুবর্তী বৈদান্তিক আচার্যগণ ভামতী-সম্প্রদায়ের উক্ত সিদ্ধান্তে সম্বৃতি হইতে পারেন নাই। বিবরণ-সম্প্রদায় ভামতী-সম্প্রদায়ের সিদ্ধান্ত খণ্ডন করিয়া তাহার বিরুদ্ধ সিদ্ধান্ত স্থাপন করিয়াছেন। প্রকাশানুযয়িত্তি প্রভৃতির মত অদ্বৈতবেদান্তে প্রথমতঃ বিষয়ের প্রত্যক্ষ কাকাক বলে? তাহাই নিকপণ করা আবশ্যক। বিষয়ের প্রত্যক্ষতা নিকপিত হইলে ইরূপ প্রত্যক্ষবিষয়-সম্পর্কে যে জ্ঞানোদয় হইবে, তাহাই হইবে প্রত্যক্ষজ্ঞান (বা জ্ঞানের প্রত্যক্ষতা), এবং ঐরূপ প্রত্যক্ষজ্ঞানের সাক্ষাৎ সাধনই হইবে প্রত্যক্ষপ্রমাণ। এইভাবে বিবরণ-সম্প্রদায় প্রথমতঃ বিষয়-প্রত্যক্ষের স্বরূপ নিকপণ করিয়া প্রত্যক্ষজ্ঞান এবং প্রত্যক্ষপ্রমাণ-নিকপণের চেষ্টা করিয়াছেন, বিষয় হইতে প্রমাণের দিকে অগ্রসর হইয়াছেন, প্রমাণ হইতে প্রমেয়ের দিকে যান নাই। এইরূপ নিকপণ-প্রচেষ্টা স্থায় প্রভৃতির মতের সম্পূর্ণ বিপরীত। আমরা দেখিয়াছি, নৈয়ায়িক, বৈশেষিক, এবং বাচস্পতি, অমলানন্দ, অপায়দীক্ষিত প্রভৃতি সকলেই প্রমাণের দিক হইতে প্রমেয়ের দিকে চলিয়াছেন—প্রত্যক্ষপ্রমাণ-জন্ম জ্ঞানই প্রত্যক্ষজ্ঞান, প্রত্যক্ষজ্ঞানের যাহা বিষয়, তাহাই বিষয়-প্রত্যক্ষ। বিবরণপন্থী অদ্বৈতআচার্যগণ এই পন্থের সম্পূর্ণ বিপরীত পথে অগ্রসর হইয়া বিষয়ের প্রত্যক্ষের এবং জ্ঞানের প্রত্যক্ষের স্বরূপ-নিকপণের যে চেষ্টা করিয়াছেন তাহার কারণ এই, অদ্বৈতবেদান্তী লক্ষ-জন্ম জ্ঞানকে প্রত্যক্ষজ্ঞান বলিয়া মানিয়া লইতে বাধ্য হইয়াছেন।^১ আচার্য শঙ্কর তাঁহার ব্রহ্মসূত্র ভাষ্যের অবতরণিকায় বেদান্ত-

১। লক্ষপণ্ডিতবাক্যাদ আদর্য আদ্যানেও লিখিত বেদান্তদর্শন অদ্বৈতবাদের প্রথম খণ্ডে ২০১-২০২, ২১০, ২১৮, ৩১৩ পৃষ্ঠায় আলোচনা করিয়াছি। ঐ আলোচনা দেখুন।

শাস্ত্রের প্রয়োজন দেখাইতে গিয়া বলিয়াছেন, জীব ও ব্রহ্ম যে বস্তুতঃ অভিন্ন, ইহা প্রত্যক্ষতঃ উপলব্ধি করিবার জন্যই বেদান্তশাস্ত্রাভিধান একান্ত আবশ্যক—আত্মৈক্যবিজ্ঞান-প্রতিপত্তয়ে সর্বত্র বেদান্তা আৱত্যাশ্রয়। ব্রহ্মসূত্র, শাস্ত্রাণ্ড, উপক্রমণিকা, আচার্য্যের ঐক্য উক্তি ইত্যে জ্ঞানা যায় যে, জীব ও ব্রহ্মের ঐক্যবোধ বা অভেদ-সাক্ষাৎকার বেদান্তশাস্ত্র-শ্রবণের ফল, বেদান্তশাস্ত্র ঐরূপ শুভ ফলের জনক। এখানে প্রশ্ন এই যে, শাস্ত্র শাস্ত্রময়, শাক্স-প্রমাণতঃ পরোক্ষ প্রমাণ। ঐরূপ পরোক্ষ শাস্ত্রপ্রমাণ-মূলে যে-ব্রহ্মবিজ্ঞান উৎপন্ন হইবে, তাহা কি প্রত্যক্ষ হইবে? না, পরোক্ষ হইবে? বেদান্ত গম্য জীব-ব্রহ্মের ঐক্য বোধ যে প্রত্যক্ষ, তাহা অবশ্য স্বীকার্য্য। কেননা, ঐ একব্রহ্মজ্ঞান উৎপন্ন হইলে জীবের সর্ব-প্রকার ভেদ-দৃষ্টি তিরোহিত হয়। ভেদ-জ্ঞান সমূলে বিদূরিত না হইলে তো অভেদ-জ্ঞান উৎপন্ন হইতে পারে না। ঐ ভেদ-জ্ঞান চরমে মিথ্যা বলিয়া সাবাস্ত হইলেও আমরা ব্যাবহারিক জীবনে উহার সচ্ছাটাই প্রত্যক্ষ করিয়া থাকি। ভ্রমজ্ঞানও যদি প্রত্যক্ষ হয়, তবে প্রত্যক্ষ সত্যজ্ঞান বা অভেদ জ্ঞান বাতীত কিছুতেই প্রত্যক্ষতঃ জ্ঞাত ঐ মিথ্যা ভেদ-দৃষ্টি বিদূরিত হইতে পারে না। অতএব বেদান্ত-বেদ জীব-ব্রহ্মের অভেদ-বোধ যে অপরোক্ষ, পরোক্ষ জ্ঞান নহে, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। এখন জিজ্ঞাস্য এই যে, পরোক্ষ শাক্সপ্রমাণ-মূলে উৎপন্ন (বেদান্তশাস্ত্রাভিধানের ফলে উৎপন্ন) জীব ব্রহ্মের একত্ব-বিজ্ঞান প্রত্যক্ষ হইবে কিরূপে? প্রমাণের স্বরূপ ও স্বভাব যেকূপ হইবে, ঐ প্রমাণ-গম্য প্রমের প্রকৃতিও তা সেটরূপ স্বভাববট হইবে। কারণের বিরুদ্ধ কার্য্য কখনই হইতে পারে না। প্রত্যক্ষপ্রমাণ-মূলে যে-জ্ঞানোদয় হইবে, তাহাই প্রত্যক্ষ হইবে। পরোক্ষ প্রমাণের বলে উৎপন্ন জ্ঞান কস্মিন্ কালেও প্রত্যক্ষ হইবে না, তাহা পরোক্ষই হইবে। শুভরাং বেদান্তশাস্ত্রের শ্রবণ প্রকৃতির ফলে যে ব্রহ্মজ্ঞান উদ্ভিত হইবে, তাহা (পরোক্ষ শাক্সপ্রমাণ জন্ম বলিয়া) পরোক্ষই হইবে, প্রত্যক্ষ হইবে না; তবে পরব্রহ্ম বিষয়ে নিরন্তর জীবনা বা নিদিধ্যাসন প্রকৃতির বলে এই ব্রহ্মজ্ঞান পরিণামে প্রত্যক্ষাত্মক হইয়া দাড়াবে। এইরূপেই ইহা প্রত্যক্ষ। ইহাই হইল শাক্সপরোক্ষবাদী মণ্ডনমিচ্ছ, বাচস্পতি, অমলানন্দ, অপ্যায়দীকিত



প্রভৃতির সিদ্ধান্ত। এইরূপ সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে আপত্তি হইতে পারে এই যে, প্রিয়া-বিরহী প্রণয়ী একান্তভাবে ভাবিতে ভাবিতে দূরবর্তিনী প্রেম-প্রতিমাকে তাঁহার চক্ষুর সম্মুখেই উপস্থিত দেখিতে পান, এই প্রত্যক্ষ কিম্বা তাঁহার সত্য নহে, মিথ্যা। এত দৃষ্টিতে বিচার করিলে বেদান্ত বেদ পণ্যক ব্রহ্মজ্ঞান, যাহা নিবন্তুর ভাবনার ফলে পরিণামে প্রত্যক্ষাত্মক হইয়া থাকে, ভ্রাতা যে মিথ্যা নহে, সত্য, তাহা ভোমাকে কে বলিল? ইহার উত্তরে যতন বাচস্পতি প্রভৃতি বলেন যে, বেদান্ত-গম্য ব্রহ্মজ্ঞান উপস্থিতকালে পদার্থ হইলেও নির্দিষ্টাঙ্গন প্রভৃতির ফলে ক্রমে পরিপক্ব প্রাপ্ত হইয়া, এত আশ্চর্য-বিজ্ঞান অনাদি অবিজ্ঞা-বিজ্ঞানের নিবৃত্তি করতঃ চরমে প্রত্যক্ষাত্মক হইয়া থাকে। এইরূপ ব্রহ্ম-বিজ্ঞানের মূলে সত্যিয়ারে উপনিষত্ত্বক আধি বিজ্ঞান; সুতরাং ইহার বিরহী প্রণয়ী-সাক্ষাৎকারের দ্বারা মিথ্যা হইবার প্রশ্ন উঠে না। জীবের আত্ম দর্শন যে-ক্ষেত্রে উপনিষৎ-প্রতিপাদিত আধি বিজ্ঞানের অঙ্গরূপ হইবে, সে-ক্ষেত্রে ভ্রম ও সংশয়ের অতীত স্বতঃপ্রসঙ্গ উপনিষত্ত্বক আত্ম-বিজ্ঞান সত্য বলিয়া গৃহীত হইলে, জীবের পরমাত্ম-দর্শনও যে সত্য হইবে, তাহাতে সন্দেহ কি? তুল্যরূপ দুইটি জ্ঞানের একটি (উপনিষত্ত্বক আত্ম-বিজ্ঞান) সত্য হইলে অপবটিও (জীবের ব্রহ্ম-বোধও) সত্য হইতে বাধ্য। “দশমস্কন্ধমসি” প্রভৃতি স্থলে “তুমিই দশম” এইরূপ পার্থক্যিত ব্যক্তির উক্তি শোনার পর, চক্ষুনিশ্চয় প্রভৃতির সাঙ্গাযোগে নিজেকে দশম বলিয়া বোধ হইয়া থাকে। ইহা চান্দ্র-প্রত্যক্ষ, শব্দ-জ্ঞান প্রত্যক্ষ নহে, ঐ ব্যক্তি যদি অন্ধ হইত, তবে “তুমি দশম” এইরূপ শব্দ শুনিয়া অন্ধ ব্যক্তি নিজেকে দশম বলিয়া প্রত্যক্ষ করিত কি? অন্ধ ব্যক্তির চক্ষু না থাকিলেও কান আছে, শব্দ শুনিয়া বুঝিবার যোগ্যতাও আছে, একপক্ষেত্র শব্দ-জ্ঞান প্রত্যক্ষ জ্ঞানোদয় স্বীকার

১। বেদান্তসাক্ষাৎকার-ভাবনাজ চন্দ্রসংগ্রহঃ।

মূলপ্রমাণদ্বারা ন প্রমাণ প্রাপ্যতঃ। বেদান্তসংগ্রহঃ, ১৬ পৃষ্ঠা।

দর্শন ভাবনাজনিতত্ত্ব বিবৃতিসংগত কামিনী সাক্ষাৎকার প্রমাণ নিঃসংবাদদ্বারা ইতি, অত্রাপিততত্ত্বসাক্ষাৎকারে ভাবনাবিনিম্পন্নতাক্ষণমাধুর্য্যাদি বিবরণসংগত। তবে, তথাপি সা সত্য মিলিতপ্রমাণসম্মান্যাকারোপনিষদাত্ম-জ্ঞানাত্মসকলেনোন্নতনিত্য। নহি সমানাকারত্বঃ স মমোঃ কিঞ্চিজ্ঞানং সংবাদি, কিঞ্চিরেতি প্রতিপন্ন। ব্রহ্মবিভাষনঃ, ৪৮ পৃষ্ঠা, বৃহৎসংগ্রহঃ।

করিলে অকেরই বা প্রত্যক্ষজ্ঞান হইতে বাধা কি? অক্ষ বাস্তব জ্ঞান পরোক্ষই হইয়া থাকে, প্রত্যক্ষ হয় না। অতএব শব্দ-জ্ঞান প্রত্যক্ষ হয়, এইরূপ সিদ্ধান্ত কোনমতেই গ্রহণ করা যায় না। শব্দশ্রুতাপরোক্ষপ্রমাদভূতঃ কপুঃ, কল্পিত, ৫৫ পৃষ্ঠা, বোধে সঃ; শব্দ পরোক্ষ প্রমাণ; পরোক্ষপ্রমাণ-জ্ঞান কস্মিন্ কালেও প্রত্যক্ষ হয় না, প্রত্যক্ষপ্রমাণ-জ্ঞানই প্রত্যক্ষজ্ঞান। ঐরূপ প্রত্যক্ষ-জ্ঞানের যাত্রা বিষয়, ত্রাতাই বিষয় প্রত্যক্ষ বলিয়া জানিবে।

বিবরণ-মতের পরীক্ষায় দেখা যায় যে, বিবরণ পত্নী বৈদান্তিকগণ সম্পূর্ণ ভিন্ন-দৃষ্টিতে প্রত্যক্ষ রহস্য বিচার করিয়াছেন। ত্রাতার কারণ এই যে, প্রত্যক্ষপ্রমাণ-মূলে উৎপন্ন জ্ঞানই প্রত্যক্ষজ্ঞান; এইরূপে প্রমাণের প্রত্যক্ষতা-নিবন্ধন জ্ঞানের প্রত্যক্ষতা উপপাদন করিতে গেলে পরোক্ষ শব্দ বা শাস্ত্রপ্রমাণ-মূলে উদ্ভিত বৈদান্ত-বৈজ্ঞানিক পন্থা-দর্শন পরোক্ষ জ্ঞানই হইয়া পড়ায়, প্রাক-জিজ্ঞাসাব মূলেই কুঠারাবাত্ত করা হয়। এইজন্য প্রকাশায়ত্তি প্রকৃতি মনীষিগণ ভিন্নপথে অগ্রসর হইয়া প্রথমতঃ বিষয়-প্রত্যক্ষ নিরূপণ করিয়া, প্রত্যক্ষতঃ জ্ঞাত বিষয়-সম্পর্কে যে-জ্ঞান উৎপন্ন হয়, ত্রাতাই প্রত্যক্ষজ্ঞান, ঐরূপ প্রত্যক্ষ-জ্ঞানের মূখ্য সাধনই প্রত্যক্ষ প্রমাণ, এই ভাবে প্রত্যক্ষতঃ জ্ঞাত বিষয়ের দিক হইতে ক্রমে প্রত্যক্ষজ্ঞানের, এবং প্রত্যক্ষপ্রমাণের দিকে অগ্রসর হইয়াছেন। ঐদ্বারা বাচস্পতি প্রকৃতির জ্ঞায় কারণ হইতে কারণের দিকে আসেন নাই। কারণ দেখিয়া ঐ কারণের কারণ-নির্ণয়ের চেষ্টা করিয়াছেন, প্রকাশায়ত্তি বলেন যে, ক্ষেত্র বিষয়টি যে ক্ষেত্র সাক্ষাৎসম্বন্ধে জ্ঞাতের জ্ঞানের গোচর হইবে, ত্রাতাই বিষয়ের প্রত্যক্ষ বলিয়া জানিবে। ঐরূপ প্রত্যক্ষবিষয়-সম্পর্কে যে-জ্ঞানোদয় হইবে, ত্রাতাই হইবে প্রত্যক্ষ-জ্ঞান। এই দৃষ্টিতে প্রত্যক্ষের বিচার করিতে গেলে পঞ্চমতাই দেখিতে হইবে, ক্ষেত্র বস্তুটিকে সাক্ষাৎ সম্বন্ধে জ্ঞাতা জানিতে পারিয়াছেন কি না? যদি জ্ঞাতবা বিষয়টি সাক্ষাৎভাবে জ্ঞাতার জ্ঞানের গোচর হয়, তবে ঐরূপ বিষয় সম্পর্কে যে জ্ঞানোদয় হইবে, ত্রাতাকেই বলিব প্রত্যক্ষ-জ্ঞান; এবং ঐরূপ প্রত্যক্ষজ্ঞানের যাত্রা সাক্ষাৎ সাধন, ত্রাতাই হইবে প্রত্যক্ষ-প্রমাণ। জ্ঞাতবা বিষয়ের প্রত্যক্ষজ্ঞান প্রত্যক্ষপ্রমাণ উভয়ই হইবে, কি প্রত্যক্ষ অনুমান, শব্দ প্রকৃতি প্রমাণ-মূলেই উদ্ভিত



হউক, তাহাতে কিছুই আসে যায় না। আসল কথাটি হইয়াছে এই যে, জের বিষয়টিকে জ্ঞাতা সাক্ষাৎভাবে জানিতে পারিয়াছেন কিনা? বিষয়টিকে যদি সাক্ষাৎভাবে জ্ঞাতা জানিয়া থাকেন, এবং তাহার এই জ্ঞান যদি অভিজ্ঞ ব্যক্তির কোন কথা শুনিয়া কিংবা শাস্ত্র-আলোচনার ফলে উৎপন্ন হইয়া থাকে তবে, অভিজ্ঞ ব্যক্তির কথা বা শাস্ত্রও যে সে ক্ষেত্রে প্রত্যক্ষজ্ঞানের সাক্ষাৎ সাধন হওয়ায় প্রত্যক্ষপ্রমাণ বলিয়াই গণ্য হইবে, ইহাতে সন্দেহ কি?

প্রকাশ্যমতি প্রভৃতি আচার্য্যগণ উল্লিখিতরূপে বিষয়ের প্রত্যক্ষতা

উপপাদন করিয়া তদ্ব্যূলে প্রত্যক্ষজ্ঞানের স্বরূপ নিকূপনের

ভাষ্যকার মতে যে চেষ্টা করিয়াছেন, তাহার বিরুদ্ধে ভাষ্যকার সম্প্রদায় জান-প্রত্যক্ষ এবং বলেন যে, প্রথমে প্রত্যক্ষজ্ঞান কাহাকে বলে, তাহা বিষয়-প্রত্যক্ষের না জানিলে দৃষ্ট বিষয়ের প্রত্যক্ষতা উপপাদন করা

সম্ভব নয়। কোনমতেই সম্ভবপর হয় না। যদি বল যে, সাক্ষাৎভাবে প্রত্যক্ষজ্ঞানের মাত্র বিষয় হয়, তাহাই বিষয়-প্রত্যক্ষ, আর এই সকল প্রত্যক্ষবিষয়-সম্পর্কে যে জ্ঞানোদয় হয়, তাহাই প্রত্যক্ষজ্ঞান। এইরূপ নিকূপনে পরম্পরাশ্রয়-দোষ অবশ্যস্থাবী। কেননা, বিষয়-প্রত্যক্ষ বৃত্তিতে তইলেটে এক্ষেত্রে তাহার পূর্বে প্রত্যক্ষ জ্ঞানকে বৃত্তিতে হয়; পক্ষান্তরে, প্রত্যক্ষজ্ঞানকে জানিতে গেলেও প্রত্যক্ষতঃ দৃষ্ট বিষয়কেই প্রথমতঃ জানা আবশ্যক হয়। চৈতন্যের সহিত কিংবা অভিযাক্ত বা অনাক্ত চৈতন্যের সহিত অভিযতাবে দৃষ্ট বিষয়ের যে উপলব্ধি হইয়া থাকে তাহাতে বিষয়ের প্রত্যক্ষতা, এইরূপ নির্বচনও যুক্তিযুক্ত নহে। কারণ, অপ্রত্যক্ষ দূরবর্তী অনুমেয় বহুপ্রভৃতিও অপ্রকাশ চৈতন্যে অধ্যাক্ত বৃত্তি (অধৈতবেদান্তের মতে বিশ্বের ভাবনবস্তুই চৈতন্যে অধ্যাক্ত) চৈতন্যের সহিত অভিযত বটে। অতএব এতমতে দূরস্থ অপ্রত্যক্ষ বহু প্রভৃতিরও প্রত্যক্ষ হইবার আপত্তি তইতে পারে। এইরূপ আপত্তির উত্তরে বলা যায় যে, দূরস্থ অপ্রত্যক্ষ বহু প্রভৃতির সহিত চক্ষুরাণি ইন্দ্রিয়ের সংস্পর্শ (সম্বন্ধ) না থাকায় দূরবর্তী বহু প্রভৃতির অস্থানে অবস্থিত অনুমেয় বহু প্রভৃতির ভাসক চৈতন্য আছে, তাহা প্রত্যক্ষ নিকট অভিযাক্ত বা প্রকাশিত হয় না। এইরূপ অপ্রকাশিত অর্থাৎ অজ্ঞানের আধানে আরত চৈতন্যের সহিত



বহু প্রকৃতির আধ্যাত্মিক অভ্যাস থাকিলেও দূরবর্তী বহু প্রকৃতির প্রত্যেক হইবার প্রশ্ন আসে না। আর এক কথা এই, অভিযুক্ত চৈতন্যের সঙ্গে যে অভ্যাসের কথা বলা হইয়াছে, এখানে যদি বাস্তবিক অভ্যাস ধরা যায়, তবে চক্ষুর বাপার বা বুদ্ধির ফলে অভিযুক্ত যে পক্ষত-চৈতন্য তাহার সঙ্গিত অল্পমেয় বহু-চৈতন্যের এবং বহু চৈতন্যে অদ্বৈত বহুত্বও বাস্তবিক অভ্যাস আছে বলিয়া অল্পমেয় বহুত্বও প্রত্যক্ষ হইবার আপত্তি হইয়া পড়ে। সেখানেই মতে অভ্যাসের ত্রো চৈতন্যের স্তর; তেদ ত্রো সর্বত্রই উপাদিক এবং দ্রাব্য-বহিত। উল্লিখিত পক্ষত, বহু প্রকৃতি সমস্তই চৈতন্যের উপাদি। এই সকল উপাদির সঙ্গিত অদ্বৈত বা মিলনের ফলেই অখণ্ড, সূচ্য চৈতন্য সর্বাঙ্গ এবং সখণ্ডভাবে প্রকাশিত হইয়া থাকে চৈতন্যের এই সকল উপাদি-অংশ বাদ দিলে চৈতন্য এক, অখণ্ড এবং সর্বদা অভিযুক্তই হইয়া পড়ায়। যদি বল, চৈতন্য বস্তুতঃ অভিন্ন হইলেও এতে অভ্যাসটি ত্রো আমাদের নিকট দলা পড়ে না, অল্পমেয় দূরবর্তী বহুত্ব এবং বহু চৈতন্যের সঙ্গিত পক্ষত-চৈতন্যের তেদই আমাদের নিকটে দলা পড়ে। যে-ক্ষেত্রে এতে তেদ-দৃষ্টি ভ্রান্তিও হইয়া অভ্যাস প্রকাশিত হইবে, সেখানেই চৈতন্যের প্রত্যক্ষের সঙ্গে সঙ্গে বিষয়টিরও প্রত্যক্ষ হইবে। এইরূপ অভ্যাস-ব্যাখ্যারও কোন মূল্য দেওয়া চলে না। অধঃকরণের মধ্য শোক, ত্রুণ প্রকৃতি আত্মার আলোচিত হইয়া অতঃপর, শোকাতুরঃ, এইরূপে শোক-ত্রুণের যে প্রত্যক্ষ হয়, সে ক্ষেত্রে শোক, ত্রুণ প্রকৃতির সঙ্গিত আত্মার অভ্যাস হয় কিং অভ্যাস না হইয়া তোমার (প্রতিবাদীর) মতে শোক-ত্রুণের প্রত্যক্ষ হইবে কিরূপে? তারপর, চৈতন্যের অভ্যাস বলিতে বিরোধপরতা বৈদ্যবুদ্ধির যদি সর্বপ্রকার উপাদি সম্পর্কশূন্য (নিকৃপাধি) চৈতন্যের অভ্যাস বোঝেন, তবে আধ্যাত্মিক অদ্বৈত প্রত্যক্ষ দুই থাকুক, “অতঃ পরাশ্রয়” এইরূপে বৈদ্য-বৈষ্ণৱ চরম ও

১। স্বকণ্ঠসম্মেলনমাত্রাবিকল্পণঃ চাক্ষুণ্ডিকভিষাক পঞ্চাভ্যক্তিঃ চৈতন্যেন
 ধাবতিতদ্যাবচ্ছিন্ন চৈতন্যস্ত তদন বাবহিত্যাক্ষুণ্ড বাতানিকামা স্কন্ধভেদমহেন
 বাবতিতবহুত্বপ্যপকোপক শব্দঃ, কোক-করতক শব্দম্, ২২-২৬ পৃষ্ঠা, নিরু-
 সাগরঃ ২২ :

২. বেদ অ-কলঙ্কক পদ্বিনল, ৫৬ পৃষ্ঠা, শিল্পকলাগার ১০; প্রকাশিত = ১৯০, ৫৩ পৃষ্ঠা.



জ্ঞানকে লক্ষ্য প্রত্যক্ষ জ্ঞানের যাত্রা বিষয় নহে, একরূপ জ্ঞানও বিষয় সম্পর্কে উপায় জ্ঞান-ভুক্ত জ্ঞান বলা কোন মতেই চলে না। (অবিষয়-বিষয়ক জ্ঞানাত্মক জ্ঞানই বলিতে হয়)। এই জন্য “দণ্ডী পুরুষা” প্রতিটি বিশেষ জ্ঞানকে প্রত্যক্ষজ্ঞান বলিতে বাধা কি? অপায়দীক্ষিত বদান্ত কল্পতরু-পরিমলে এবং ক্রীমদ-কৃত্তানন্দ তাহার বক্ষবিত্ত এবং উল্লিখিতরূপে জ্ঞানের প্রত্যক্ষের অক্ষ নিরূপণ করিয়াছেন, একরূপ প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয় হওয়া যাত্রা বাবচায়েন যাত্রা বচিয়া বিবর্তিত হয়, সেই সকল জ্ঞান বিষয়ও প্রত্যক্ষ বলিয়াই অভিহিত হয়। এই দৃষ্টিতেই উক্তানা বিষয়ের প্রত্যক্ষতা উপপাদন করিয়াছেন।

ভামতী-কল্পতরু পরিমলের মত-মণ্ডল এবং স্বীয় মতেও পোষণে বিবরণপূর্ণীরা বলেন, প্রত্যক্ষজ্ঞানের স্বরূপ নিকটতম না বিনয়ন-সম্প্রদায়ের করিয়া বিষয় প্রত্যক্ষ-নিরূপণ অসম্ভব বলিয়া ভামতী-মতে বিষয় প্রত্যক্ষ সম্প্রদায় যে-সকল দোষ উল্লেখ করেন করিয়াছেন, তাহা জ্ঞানো গ্রহণ সাধ্য নহে। বিষয়-প্রত্যক্ষ উপপাদন জ্ঞান প্রত্যক্ষের অসম্ভব হইবে কেন? অদ্বৈতবোধাত্মক মতে এক-বাক্য মাত্র সাক্ষীকেই সকলদা সকলজন প্রত্যক্ষ বলা হয় নিতী, স্বপ্রকাশ চিত বা এক প্রতিভা প্রায় “সাক্ষী” এবং “অপরোক্ষ” হইলেও পরপ্রক্ষ অর্থাৎ অজ্ঞানের অবস্থানে আগ্রহ থাকেন বলিয়া সকলদা প্রত্যক্ষ গোচর হইতে না। সাক্ষী-চৈতন্য কিন্তু কখনও আগ্রহ থাকে না, সাক্ষী সর্বদাই অনাগ্রহ। জীব নিজেই “অহং” বা “আমি” বলিয়া যে প্রত্যক্ষ করিয়া থাকে, তাহাতে সাক্ষী-প্রত্যক্ষ “অহং”ভাবে স্বীয় আকার প্রত্যক্ষ বা সাক্ষী-প্রত্যক্ষ সকল জীবেরই উদ্ভিত হইয়া থাকে। সাক্ষী-প্রত্যক্ষ-সম্পর্কে কাচারও কোনরূপ মতামত নাই। এ-বিষয়ে সন্দেহ বা সন্দেহও কোন অবকাশ নাই। অহং বা সাক্ষীস্বরূপ আমি, আমি কিনা, কি-বা আমি, আমি না, এইরূপ সন্দেহ বা ভ্রম কোন স্থিরমণ্ডিক বাস্তবিকই উন্নয় হইতে দেখা যায় না। “আমি” আমার নিকট সর্বদাই পুরুষ-কৌল নিখিল বিশ্ব আমার নিকট অহংকামিত থাকিতে পারে, আমি আমার নিকট কখনও

১। অপরোক্ষজ্ঞান সর্বজন বহুতাবলম্বযোগ্য বহু অর্থপ্রাপ্ত হইতে পারে। এক্ষণে ৬৭, ৬৮ পৃষ্ঠা, কল্পতরু পরিমল, ৪৬ পৃষ্ঠা, নির্বাসনাদি ২২;



অপ্রকাশিত থাকিতে পারি কি? তাহা পারি না বলিয়াই আমার আমিহ সম্বন্ধ আমি সর্বদাই সচেতন। আচার্য্য শঙ্করও এই সমা ভাবন সাক্ষী আশ্রয় বিবরণ উল্লেখ করিয়া শাস্ত্রীয় ভাষায় বলিয়াছেন যে, সকলেই “আমি আছি” একরূপে আত্মা (সাক্ষীর) অস্তিত্ব প্রত্যক্ষঃ উপলব্ধি করিয়া থাকে। আত্মা যদি সকল সাক্ষীর প্রত্যক্ষ গম্য না হইত, তবে “আমি নাই”, এইরূপে আশ্রয় অনন্তিত্বও কোকে প্রত্যক্ষ করিত; তাহা হইত করনা, সুতরাং সাক্ষী আশ্রয় সর্বদা প্রত্যক্ষ অবস্থা প্রীতি। এই সমা প্রকাশমান সাক্ষী-চেতনের সচিৎ অভিন্ন হইয়া যে-বিষয়টি প্রকাশিত হইবে, তাহারও প্রত্যক্ষ হইবে। উভাই বিবরণ-সম্প্রদায়ের মতে বিষয় প্রত্যক্ষের মূল কথা। সাক্ষী-চেতন বা অপ্রকাশিত প্রকাশিত জীব-চেতনের সচিৎ প্রকাশ-চেতনের বস্তুতঃ কোন ভেদ নাই, সুতরাং পবিত্রও যে সাক্ষী-প্রত্যক্ষের গোচর হইলে, তাহাতে কোন সন্দেহ নাই। ঘট প্রভৃতি জড় বস্তু সাক্ষী-চেতনের অধীন হইয়া যখন সাক্ষী-চেতনের সচিৎ অভিন্ন হইয়া যায়, তখন জড় বস্তুও প্রত্যক্ষ-গম্য হয়। দূরবর্তী ঘট বা অন্তঃস্থ বস্তু প্রভৃতি চেতনের অধীন বিষয় চেতনের সচিৎ অভিন্ন হইলেও অপ্রত্যক্ষ ঘট ও অন্তঃস্থ বস্তুর ভাসক যে চেতন, তাহা অতিবাস্তব বা অনাবৃত চেতন নহে, আবৃত চেতন বিষয়ের অভিমুখে অস্বপ্নের ন্যায় বৃত্তি নির্গত হইলেই এই বৃত্তির সাক্ষীরা ঘটাদি বিষয়-চেতনে যে অজ্ঞানের আবরণ আছে, তাহা প্রকাশিত হয় ফলে, ঘটাদি বিষয়ও প্রকাশিত হয়। আলাদিত লক্ষণে শুধু “চেতনাবৃত্তি” এইরূপ না বলিয়া “অতিবাস্তব বা অনাবৃত চেতনাবৃত্তি” বলিয়া অন্তঃস্থ বস্তু কিংবা দূরস্থ ঘট প্রভৃতিতে প্রত্যক্ষ লক্ষণের অতিবাস্তব কথা উঠিল না। অজ্ঞানের আবরণে আবৃত চেতন এবং অনাবৃত চেতন অধৈত-বেঙ্গালি মতে বস্তুতঃ অভিন্ন হইলেও, দৃশ্য বিষয় যখন অনাবৃত চেতনের সচিৎ অভিন্ন বলিয়া প্রতিভাত হইবে, তখনই দৃশ্য বিষয়ের প্রত্যক্ষ হইবে, লক্ষণে এইরূপে স্পষ্টতঃ উল্লেখ থাকায় অন্তঃস্থ বস্তু প্রভৃতির প্রত্যক্ষ হইবার প্রকৃতি আসে না। কেননা, দূরবর্তী ঘট, অন্তঃস্থ বস্তু প্রভৃতি ইঞ্জিয়ের গোচর না হওয়ায়

এ সকল দূরস্থ বিষয়-সম্পর্কে অস্বাভাবিক প্রতির নির্গত সম্ভবপর হয় না, সুতরাং অল্পমেয় বহু প্রভৃতির ভাসক চেতনার অজ্ঞান আবরণ থাকিয়াই যায়, প্রতিরোধিত হয় না। এতে অবস্থায় অনাবৃত চৈতন্যের সচিৎ দৃশ্য ঘটে, বহু প্রভৃতির যত্নে প্রতিভাও না হওয়ায় দৃশ্য ঘটে, বহু প্রভৃতির প্রত্যক্ষ হইবে কিরূপে? বিষয়ের প্রত্যক্ষ-স্থলে দৃশ্য বিষয়ের সচিৎ সাক্ষী-চেতনের যে অভ্যুদয় কথা বলা হইয়াছে, সেখানে প্রায় নিশ্চয় এত যে, জ্ঞান সুখী, অজ্ঞান দুঃখী, এইরূপে সুখ-দুঃখের যে প্রত্যক্ষ জ্ঞানোদয় হয়, সেফলে সুখ-দুঃখ প্রভৃতি তো “আমি সুখ,” “আমি দুঃখ” এইরূপে অজ্ঞান বা সাক্ষী-চেতনের সচিৎ অভিন্ন হইয়া, প্রতিষ্ঠিত হয় না। আত্মাত্ত সুখ-দুঃখের কল্পিত সম্বন্ধটি সূচিত হয়। এতে অবস্থায় সুখ-দুঃখকে সাক্ষীর সচিৎ অভিন্ন বলা যায় কিরূপে? আর সুখ-দুঃখের প্রত্যক্ষটি বা হয় কিরূপে? এইরূপে আপত্তির উত্তরে বক্তব্য এত যে, জ্ঞান সুখী, অজ্ঞান দুঃখী প্রভৃতি বোধের দ্বারা আত্মাত্ত সুখ-দুঃখ প্রভৃতির আত্মায় বলিয়া মনে হইলেও আত্মা যখন নিজেকে সুখময়, দুঃখাত্মক, এইভাবে উপলব্ধি করে, তখন সুখ-দুঃখের অধিষ্ঠান বা আশ্রয় আত্মার সচিৎ সুখ-দুঃখের যে অভ্যুদয় বা তদানুষ্ঠানোদয় হয়, তঁহা অবশ্য স্বীকার করিতে হয়, এবং সুখ-দুঃখের প্রত্যক্ষ হইবার পক্ষেও কোন বাধা হয় না। প্রত্যক্ষ-জ্ঞানের যাত্রা বিষয়, তাহাতে বিষয়-প্রত্যক্ষ; আর এইরূপ প্রত্যক্ষ বিষয়-সম্পর্কে যে জ্ঞানোদয় হয়, তাহাতে প্রত্যক্ষ-জ্ঞান, এইভাবে বিষয়-প্রত্যক্ষ ও জ্ঞান-প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিকটন-করিতে গেলে পরস্পরোপায় দোষ অপরিহার্য হয় বলিয়াই, বিবরণ সম্প্রদায় গ্রীষ্মের লক্ষণ নিকটন না করিয়া উল্লিখিতরূপে বিষয়-প্রত্যক্ষের নিকটন করিয়াছেন। এইরূপে আপত্তিক বা প্রত্যক্ষতা জ্ঞাত বিষয়ের ব্যবহার সম্পাদনাযোগ্য জ্ঞানকে এই মতে জ্ঞানের প্রত্যক্ষতা বা প্রত্যক্ষজ্ঞান বলিয়া জানিবে

এই প্রসঙ্গে তঁহা মনে রাখিতে হইবে যে, বদানুষ্ঠান অল্পনীলানের ফলে নিকটাদি, কুমা ইত্যাদি সম্পর্কে যে সংস্কার এবং অপরিপাক জ্ঞানোদয় হয়, তাহা দৃশ্য জড় বস্তুর এবং ব্যাবহাবিক খণ্ড জ্ঞানের প্রত্যক্ষ হইতে সম্পূর্ণ বিভিন্ন প্রভৃতির। চিন্তায় পরবশ্ত যখন কোনকণ



অজ্ঞানের আবরণে আবৃত না হইয়া স্বীয় চিদানন্দরূপে অবস্থান করিবে, তখনই উহাকে অপরোক্ষ বা প্রত্যক্ষ বলা যাইবে। চিত্তঃ অপরোক্ষম্ অজ্ঞানবিষয়চিদ্রূপম্। সিদ্ধান্তবিন্দু টীকা, ২৭০ পৃ., রাজেন্দ্র ঘোষ স', বিবরণপত্ৰী বেদান্তিসংগ্ৰহে মতে পরব্রহ্মই অজ্ঞানের আশ্রয়ও বটে বিষয়ও বটে আশ্রয়ও বিষয়ও ভাগিনী নির্বিভাগ-চিতিরূপে কথন।। সঙ্কপসারীৎক, ১৩১৯, জ্ঞান-বিষয়ে জীবের অনাদি অজ্ঞান চলিতেছে, এই অজ্ঞানই ব্রহ্মের তিরস্করণী ও অজ্ঞানোদয়ে অজ্ঞানের যবনিকা সারিয়া গলেই স্বয়ংজ্যোতিঃ ব্রহ্মের অপরোক্ষ জ্ঞানোদয় হইবে। এক জ্ঞানবরূপ, স্বপ্রকাশ, সदा অপরোক্ষ, এইরূপ চিত্ত-বৃত্তি দৃঢ় হইলেই ব্রহ্মের অজ্ঞানাবরণ চিরতরে বিলুপ্ত হইবে। অজ্ঞানাবরণের বিলোপ-সাধনেই এক্ষেত্রে চিত্ত বৃত্তির সাধকতা। কেননা, আবরণের উচ্ছেদ দ্বারা পরব্রহ্মের অপরোক্ষ সাক্ষাৎকারে আনুকরণ-বৃত্তির আর কিছুই করিবার নাই। দৃষ্টির তিরস্করণী অবিক্রা বিলুপ্ত হইলে স্বয়ং-জ্যোতিঃ ব্রহ্ম স্বতঃই প্রত্যক্ষ হইবে। নিতা চিদবস্তুর স্বতঃ অপরোক্ষ হওয়াই হে. স্বভাব, অজ্ঞানের বিষয় হওয়ায় অর্থাৎ জীবের ব্রহ্ম-সম্পর্কে অনাদি অজ্ঞান চলিতে থাকায়, ব্রহ্মের স্বয়ংজ্যোতিঃ স্বভাবটি জীবের দৃষ্টিতে ঢাকা পড়িয়া গিয়াছে। ব্রহ্ম অজ্ঞানের আবরণে হইলেই অর্থাৎ ব্রহ্ম-সম্পর্কে জীবের অনাদি অজ্ঞান বিদ্যুৎ হইলেই, পরব্রহ্মের নিতা চিদরূপতাব আর ঢাকা পড়িবার কোন কারণ থাকে না। নিতা চিদরূপের বিলুপ্তি না হইয়া এক অদ্বিতীয় সচ্চিদানন্দরূপে অবস্থানই ব্রহ্মের অপরোক্ষতা। যেট প্রভৃতি দৃষ্ট বিষয়কে কিছু এই দৃষ্টিতে প্রত্যক্ষ বলা চলে না। কেননা, তদ্বৎ যেট প্রভৃতি পদার্থ হো সাক্ষাৎ সম্বন্ধে অজ্ঞানের বিষয় হয় না। চিদ বা জ্ঞানই কেবল অজ্ঞানের বিষয় হয়, দৃষ্ট বস্তু সকল অজ্ঞানের বিষয় যে জ্ঞান, তাহার উপাধি বা পরিচ্ছদক মাত্র। দৃষ্ট বস্তুকে প্রত্যক্ষ বলিলে বুঝিতে হইবে যে, দৃষ্ট বস্তুগুলি অজ্ঞানের বিষয় এবং—অজ্ঞানের আবরণে আবৃত চৈতন্যের উপাধি বা পরিচ্ছদক নহে, অজ্ঞানের তারিফ, অনাবৃত ভাসক চৈতন্যেরই উহা উপাধি। এইরূপে অতিবাচ্য বা ভাসক চৈতন্যের সহিত অভিন্ন হইয়াই দৃষ্ট বস্তু সকল প্রত্যক্ষ-গোচর হইয়া থাকে। মধুসূদন সরস্বতীর সিদ্ধান্তবিন্দুর উপর ব্রহ্ম-ব্রহ্মের যে টীকা আছে,



ঐ টীকায় অস্বাভাবিক উল্লিখিতরূপেই পুনরাবৃত্তি অপারাবলতা এবং ছাড় ঘট প্রভৃতি দৃশ্য বিষয়ের প্রত্যক্ষের মধ্যে বিভেদ প্রদর্শন কনিয়াতন ।

অতঃকালে প্রকাশিত সাক্ষী-চৈতন্যের সচিব অভিধানে দৃশ্য ঘট প্রভৃতি বিষয়ের প্রকাশই বিষয়-প্রত্যক্ষ ; এবং একপ প্রত্যক্ষ-বিষয়-সম্পর্কে যে জ্ঞানোদয় হয়, তাহাষ্ট প্রত্যক্ষজ্ঞান । এইভাবে বিবরণ মতে বিষয় প্রত্যক্ষ প্রভৃতির স্বরূপ যে নষ্টিতে বাধা ককা হইয়াছে, স্বর্গরাজাকবীর প্রদাহুপরিচয়াদি সেটে দৃষ্টিভঙ্গীতে অঙ্গুসরণ কনিয় বলিমাছেন যে, প্রমাত্র বা জ্ঞানীর সচিব ঘট প্রভৃতি দৃশ্য বিষয়ের অভেদ চৈতন্যের ক্ষেত্রে ঘট প্রভৃতি জেয় বিষয় প্রত্যক্ষ-গোচর হয় ; ঘটাদে-বিষয়স্থ প্রত্যক্ষবস্থ প্রমাত্রভিত্তিক । যেঃ পনিভাস, ৬৫ পৃষ্ঠা, বোধে সং , প্রায় হইতে পারে যে, ছাড় ঘট প্রভৃতি বস্তুস সচিব চৈতন্য প্রমাত্রের যে অভেদের কথা বলা হইল, তাহা সম্ভব হয় কিরূপে ? “আমি ঘট দেখিতেছি,” “এইটি ঘট” এইরূপে সকল জ্ঞাতাই নিজ হইতে ভিন্নরূপেই ঘট প্রভৃতি দৃশ্য বিষয়কে প্রত্যক্ষ কনিয়া থাকে অর্থাৎ ঘট, এইটি ঘট, ইত্যাদি পরিবর্তে অতঃ ঘট, আমি ঘট, এইরূপ কোন স্থানী ব্যক্তিতে স্বীয় আচার সচিব ঘট প্রভৃতির অভেদ প্রত্যক্ষ করনন । এই অবস্থায় প্রমাত্রের সচিব ঘট প্রভৃতির অভেদ চৈতন্যেই ঘট প্রভৃতির প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, এইরূপে বিষয়-প্রত্যক্ষের নির্ধারন সম্ভব হয় কি ? এই আপত্তির উত্তরে স্বর্গরাজাকবীর বলেন, প্রমাত্রের সচিব বিষয় বিষয়ন যে অভেদের কথা বলা হইয়াছে, তাহান আর এই নচেৎ যে, চৈতন্য প্রমাত্র ও ছাড় বিষয়, এই উভয়েই এক ন অভিন্ন । প্রমাত্রের সচিব ব্যক্তির ছাড় ঘট প্রভৃতি বিষয়ন কোন ব্যক্তির নাহি, প্রমাত্র ও দৃশ্য বিষয়ের অভেদ উক্তির দ্বারা ইত্যাদি উক্তিত ককা হইয়াছে প্রমাত্রভেদে নাগ ন হইবেকিং কিম্ব প্রমাত্র-সম্বন্ধিতিক্রমবাহুভাব্য । যেঃ পনিভাস, ৬৭ পৃঃ , পনিভাসের উক্তির ভাৎপর্ষা এই যে, চৈতন্যের অধাতু হইয়াই ছাড় বিষয় সকল প্রকাশিত হইয়া থাকে । ঘট ঘড়ির দ্বারা পনিভিত্তিক শুও চৈতন্যের অধাতু । ঘট ও ঘট চৈতন্যের অধাতু বা মিলনের ক্ষেত্রে এই দুইয়ের মধ্যে কোনটে ভেদ বহিল না, দুইটে মিলিয় নিমিয়া



অভিন্ন হইয়া গেল চৈতন্যের সমুদ্র। ঘটে আনোপিত হইয়া (ঘটে: সম) ঘট সমুদ্র, এইরূপ বোধ হইল। চৈতন্যের অস্তিত্ব ও ঘটের অস্তিত্বের মধ্যে কোনরূপ প্রভেদ বর্তিল না। চৈতন্যের প্রকাশে ঘটবৎ প্রকাশ সাধিত হইল। চৈতন্যের সহিত বিষয়ের অভেদ-ব্যাখ্যার ইচ্ছাই রহস্য; এবং এইরূপ অভেদ-বোধই বিষয়-প্রত্যক্ষের নিয়ামক। ভাল, চৈতন্য ঘটের আধারের ফলে ঘট-চৈতন্য ও ঘট, চৈতন্য সমুদ্র এবং ঘট সমুদ্র যে অভিন্ন হইবে, তাতা বরাং বুঝা গেল, কিন্তু বহিঃস্থিত ছদ্ম ঘট এবং অন্তরস্থ চৈতন্য প্রমাত্তা বা জ্ঞাতা যে অভিন্ন, তাতা প্রমাণকে কে বলিল? চৈতন্যই জ্ঞো বিষয়ের প্রকাশক, ঘট প্রমাত্তার কাছেই প্রকাশিত হইয়া থাকে। এষ্ট অবস্থায় বিষয় প্রত্যক্ষ নিক্রপণ করিতে হইলে জ্ঞাত চৈতন্যের সহিত বিষয়ের অভেদ প্রদর্শনই সর্বোপায় কর্তব্য। বিষয় চৈতন্য এবং বিষয় চৈতন্যে অধাস্ত ঘট প্রকৃতি বিষয় যে অভিন্ন, তাতা আমরা দেখিয়াছি। এখন বিষয়-চৈতন্য এবং প্রমাত্ত-চৈতন্য যে ভিন্ন নহে, তাতা উপপাদন করিলেই প্রমাত্ত-চৈতন্যের অভেদের দৃষ্টিতে বিষয়-প্রত্যক্ষের নিক্রপণ করা সম্ভবপর হয়। আমি যখন কোনও অন্তরবর্তী দৃশ্য বিষয় প্রত্যক্ষ করি, তখন আমিই জ্ঞাতা। অতঃ-করণাবিক্রিয়-চৈতন্য না। (প্রমাত্ত-চৈতন্যই) আমার আমিই বা জ্ঞাত। আমার অতঃকরণ চৈতন্য পথে দীর্ঘ আলোক-পথের দ্বারা বিসর্পিত হইয়া বিষয় সমুদ্রস্থান অবস্থান করে, সেইস্থানে গমন করিয়া বিষয়স্থান আকার গঠন করে। অতঃকরণের এষ্ট বিষয়-দেশে গমন এবং বিষয়স্থান আকার-ধারণকে অতঃকরণের বৃত্তি বা পরিণাম বলা হইয়া থাকে। এষ্ট অতঃকরণ বৃত্তি অবচ্ছিন্ন চৈতন্যকে বলে প্রমাণ চৈতন্য; আর ঘটাদি বিষয়স্থান অবস্থান। সকল বিষয়স্থান ভাসক যে চৈতন্য আচ্ছ, তাতার নাম বিষয় চৈতন্য। বিশ-চৈতন্য এবং প্রমাণ-চৈতন্য (বিষয়স্থান আকারস্থ অতঃকরণ আকারপ্রাপ্ত অতঃকরণ-বৃত্তি চৈতন্য) একই ঘটকণ দৃশ্য বিষয়স্থান অবস্থিত বর্তিয়াছে ফলে, বিষয়-চৈতন্য এবং প্রমাণ-চৈতন্যের অভেদও সাধিত হইয়াছে। অতঃকরণাবচ্ছিন্ন চৈতন্য বা প্রমাত্ত চৈতন্যও অতঃকরণ-বৃত্তিকে দ্বারা করিয়া দৃশ্য বিষয়স্থান (অর্থাৎ ঘটাদির) স্থানবর্তী হইয়াছে, এবং এতদ্ব্যতীত দৃশ্য বিষয়টি সাক্ষাৎ সম্বন্ধে জ্ঞাতার নিকট প্রকাশিত হইয়াছে। প্রমাত্ত চৈতন্য, প্রমাণ-চৈতন্য এবং বিষয়-চৈতন্য, এই ত্রিবিধ চৈতন্যই এক দেশস্থ হইয়ায়। একই ঘটাদি দৃশ্য বিষয়রূপ আধারে অবস্থান

করায়। এই চৈতন্যাত্ম্যের মধ্যে বিভিন্ন উপাধিবলতঃ পরস্পর যে কল্পিত ভেদেন সৃষ্টি হইয়াছিল, তাহা ত্রিনাতিত হইয়া চৈতন্যেয় এক বা অভিন্ন চইয়া গেল। কারণ, দেখা যায়, বিভাজক বস্তু সকল ভূতাদেশবস্ত্রী হইলে ঐ সকল বিভাজক পদার্থ স্বতন্ত্রভাবে বিভাজ্য বস্তু ন ভেদ সাধন করে না। সুতরাং মধ্য অবস্থিত ঘটে যে আকাশ আছে, ঐ ঘটাকাশের সতিত গুণাকাশ একদেশান্ত হইয়াছে, অর্থাৎ ঘটের মধ্য ঘটাকাশ যেমন আছে, সেইরূপ গুণাকাশও আছে। এই অবস্থায় ঘটাকাশকে গুণাকাশ চইতে বিভিন্ন করা চলে না। এখন কথা এই যে, বিষয়-চৈতন্য এবং প্রমাতৃ-চৈতন্য যদি এক বা অভিন্নই হয়, তবে বিষয়-চৈতন্য অধ্যাত্ম, সত্ত্বনাং বিষয়-চৈতন্যের সতিত অভিন্ন যে ঘট প্রকৃতি দৃশ্য বিষয়, তাহা প্রমাতৃ-চৈতন্যের সতিতও অভিন্নই হইবে। ঘটঃ সন, একরূপে ঘট প্রকৃতি দৃশ্য বিষয়ের যে অস্তিত্ব বৃদ্ধি করে, তাহাও বস্তুতঃ ঘটের নিজস্ব নহে। ঘটের অধিষ্ঠান যে চৈতন্য, (যাহাকে বিষয়-চৈতন্য বলা হইয়াছে) সেই অধিষ্ঠান-চৈতন্যের সতিত ঘটাদি বিষয়েব ভাদাধ্য বা অভেদ-অধাদেশের ফলে অধিষ্ঠান-চৈতন্য বা বিষয়-চৈতন্যের নিজস্ব সত্ত্বাটে ঘটাদি বিষয়-গত হইয়া প্রকাশিত হইয়া থাকে। অসুতরাং ঘট সত্ত্বা বলিয়া বোধ হয়। চৈতন্যের সত্ত্বা বা অস্তিত্ব বাতীত বিষয়ের কোন স্বতন্ত্র সত্ত্বা নাই। চৈতন্যের ন্যায় ঘটাদির স্বতন্ত্র সত্ত্বা স্বীকার করিলে ঘট প্রকৃতিও চৈতন্যের ন্যায় সত্ত্বাই হয়, মিথ্যা হয় না। বিষয়-চৈতন্য এবং প্রমাতৃ-চৈতন্য যে অবৈতবেদান্তের দৃষ্টিতে বস্তুতঃ অভিন্ন, ইহা আমরা ইতঃ-পূর্বেই দেখাইয়াছি। বিষয়-চৈতন্যের সত্ত্বা দ্বারা অসুপ্রাপিত ঘট প্রকৃতি বিষয়কে প্রমাতৃ-চৈতন্যের সত্ত্বা দ্বারাও অসুপ্রাপিত বলা যায়। সে-ক্ষেত্রে প্রমাতার অস্তিত্ব বাতীত বিষয়ের কোন পুণক্ অস্তিত্ব বুঝিয়া পাওয়া যায় না। বিষয়ের আকৃত অস্তিত্ব প্রমাতার অস্তিত্বের মধ্যে নিলীন হইয়া, ক্রমাতার সতিত অভিন্ন হইয়াই বিষয় প্রকাশিত হইয়া থাকে। ইহাট স্বর্গরাজাধারীন্দ্র প্রকৃতির মত বিষয়-প্রত্যক্ষের বহস্য। প্রসঙ্গ চইতে

১। ঘটাদেঃ বাবজিন্নচৈতন্যবাস্তবতা বিষয়-চৈতন্যসত্ত্বের ঘটাদিসত্ত্বা অধিষ্ঠানসত্ত্বাতিরিক্তায়া আরোপিতসত্ত্বায়া জনকীকৃত্যৎ। বিষয়-চৈতন্যক পূর্বেভূত-প্রকারেণ প্রমাতৃ-চৈতন্যমেবৈতি প্রমাতৃ-চৈতন্যসত্ত্বের বৈজ্ঞানিকবিশ্লেষণ। প্রমাতৃ-চৈতন্য ঘটাদিসত্ত্বা নাকৃতি সিদ্ধঃ ঘটাদেবপদোক্তব্যম্।

বেদান্তপরিভাষা, ৯৭ পৃষ্ঠা, কোরে সং ;



পারে যে, প্রমাতার সচিৎ অভিন্ন ইষ্টোপাধি যদি দৃশ্য বিষয় সকল প্রত্যক্ষ-গোচর হয়, তবে অতঃ ঘট, আমি ঘট, এইরূপে 'আমির সচিৎ ঘটের অভিন্ন-প্রতীতি না হইয়া, অম ঘট, এইটি ঘট, এই ভাবে আমি ইষ্টাভিন্ন রূপে বিষয়ের প্রত্যক্ষ হয় কেন? এই আপত্তির উত্তরে বলা যায়, যেই বস্তু-সম্পর্কে যে প্রকারের অস্বভাব পূর্বক উৎপন্ন ইষ্টোপাধি, সেইরূপেই ঐ বস্তুর সংস্কার দর্শকের চিত্রপটে আঁকা আছে। অস্ব-করণ-বৃত্তি উদ্ভিত হইয়া যনের কোণে শুণু সেই সংস্কারকে উদযুক্ত করতঃ পূর্বক অস্বভাবের আকারের অস্বরূপেই দৃশ্য বিষয়কে প্রমাতার নিকট উপস্থিত করিয়া প্রমাতাকে বিষয়-প্রত্যক্ষ করাইবে। যেই বস্তু "ইন্দ্র" রূপে পূর্ণ অস্বভূত হইয়াছে এবং ঐরূপই অস্বভূতীকৃত সংস্কার আছে, সেখানে "ইন্দ্র" রূপেই সেই বস্তুর প্রত্যক্ষ হইবে। "অতম্" আকারে পূর্ব-সংস্কার থাকিলে অতঃ ভাবেই সে-ক্ষেত্রে প্রত্যক্ষ জ্ঞানোদয় হইবে অন্য কোন ভাবে হইবে না। অম ঘট, এইরূপে ঘটের প্রত্যক্ষে "ইন্দ্র" আকারে অস্ব-করণের বৃত্তি উদ্ভিত হইয়াছে, শুভব্যা ঐ প্রকার বৃত্তিবলে প্রত্যক্ষ দৃষ্ট ঘট "ইন্দ্র" রূপেই প্রত্যক্ষ-গোচর হইবে, অস্বরূপে হইবে না। বিষয়ের পক্ষে অস্ব-করণ-বৃত্তির আকারের উপর অধিক জোর দেওয়ার কারণই এই, যেখানে অস্ব-করণ-বৃত্তি যেই আকারে উৎপন্ন হইবে, সেইরূপেই বিষয়টি প্রত্যক্ষ হইবে, অস্ব কোনও রূপে হইবে না। ফলে, "রূপবান্ ঘট" এইভাবে ঘটের রূপটির যেখানে প্রত্যক্ষ হইতেছে, সেখানে অস্ব-করণ-বৃত্তি ঘটের রূপের আকারে উদ্ভিত হইয়া ঘটের রূপেই প্রত্যক্ষতা সংগন করিবে। ঘটের পরিমাণ প্রভৃতি অস্ব কোনও বিশেষ স্থান বা স্থানের সে-ক্ষেত্রে প্রত্যক্ষ হইলে ন কাঁরণ, সেখানে তাহা পরিমাণের আকারে অস্ব-করণ-বৃত্তি উদ্ভিত হয় নাট, পরিমাণ প্রভৃতির প্রত্যক্ষ হইবে কিরূপ? যদি পরিমাণের আকারে অস্ব-করণ-বৃত্তির উদয় হইয়া প্রত্যক্ষ হয়, তবে সে-স্থলে ঘটের পরিমাণেরই কেবল প্রত্যক্ষ হইবে, রূপ প্রভৃতির প্রত্যক্ষ হইবে না। দৃশ্য বিষয়ের সম্পর্কে আসিয়া অস্ব-করণ-বৃত্তি যখন যে আকার ধারণ করিবে, তখন সেই আকারেরই শুধু প্রত্যক্ষ হইবে, অস্ব কোন আকারের প্রত্যক্ষ হইবে না। অস্ব-করণের বিভিন্ন বৃত্তিই দেখা যাইতেছে বিভিন্ন প্রকার প্রত্যক্ষের নিয়ামক। ঘট প্রভৃতি দৃশ্য বস্তুর দ্বারা অস্ব-করণের বৃত্তিও প্রত্যক্ষ-গনা হইতে পারে। অস্ব-করণ-



চুড়িটি যখন প্রত্যক্ষের গোচর হয়, তখন চুড়ি নিজের নিজের প্রত্যক্ষ-জ্ঞান উপপাদন করিয়া থাকে। চুড়ির প্রত্যক্ষতা উপপাদন করিবার জন্য চুড়ি বিষয়ে আর একটি দ্বিতীয় চুড়ি বন্ধনা করিবার প্রয়োজন হয় না। প্রথম উপপন্ন চুড়িকে প্রত্যক্ষ করিবার জন্য দ্বিতীয় চুড়ি দ্বাকার করিবার গেলে, ঐ দ্বিতীয় চুড়িও প্রত্যক্ষের জন্য হঠাৎ চুড়ি, তখন চুড়ির জন্য চতুর্থ চুড়ি, এককাল চুড়ির পর চুড়ি দ্বাকার করিত হয় বন্ধনা অনবস্থা-দামট অসিয়া পড়ে। বিষয়ের প্রত্যক্ষ আরও একটি বিষয় লক্ষ্য রাশিতে হইবে, যেহ বিষয়ের প্রত্যক্ষের কথা বলা হইতেছে, সেই বিষয়টি আদৌ প্রত্যক্ষ-যোগা কিনা? বিষয়টি যদি প্রত্যক্ষের যোগা না হয়, তবে সেই প্রত্যক্ষের অযোগ্য বিষয়-সম্পর্কে অতৃষ্ণতারের চুড়ি উদ্ভিত হইলেও ঐ বিষয়ের প্রত্যক্ষ হইবে না। সুখ-দুঃখ যেমন অতৃষ্ণতারের গুণ, ধর্ম অধর্মও সেদিকপটে অতৃষ্ণতারের গুণ ধর্ম-অধর্ম সুখ-দুঃখের ন্যায় অতৃষ্ণতারের গুণ হইলেও সুখ-দুঃখ প্রত্যক্ষ যোগা বলিয়া সুখ-দুঃখেরই প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। ধর্ম অধর্ম প্রত্যক্ষ-যোগা নহে, এইজন্য কি ন্যায়-মতে, কি বেদান্ত-মতে, কোন মতেই ধর্ম-অধর্ম প্রত্যক্ষ-গোচর হয় না। এষ্ট যোগ্যতার বা অযোগ্যতার নাপকারি কি? এইরূপ জিজ্ঞাসার উত্তরে অভৈতবদান্তী বলেন যে, অতৃষ্ণতারের ধর্ম হইলেও সুখ-দুঃখ প্রভৃতি প্রত্যক্ষ যোগা বলিয়া বিবেচিত হয়, ধর্ম অধর্ম প্রত্যক্ষ-যোগা বলিয়া বিবেচিত হয় না, ইতান করণ ঐ সকল বস্তুর স্বভাব বাস্তবতার আর কি বলা যাউক, পারে?—ফলবলকল্যাঃ স্বভাব এব শরণম। বেদান্তপরিভাষা, ৫৪ পৃষ্ঠা, বোদন্তসঃ; সুখ দুঃখ, ধর্ম-অধর্ম প্রভৃতি ন্যায়-মতে আহার ধর্ম, আর বেদান্তের মতে ঐ সকল অতৃষ্ণতারের ধর্ম বেদান্তের ঐরূপ সিকাতের বিক্ষেপে নৈমায়িকগণ খাঁয় পক্ষের সমর্থন বাক্য, অতঃ সুখী, অতঃ দুঃখী, এইরূপ আশ্বাসের যে সুখ-দুঃখের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, তাহা তা আত্মকে অবলম্বন করিয়াই উদ্ভিত হয়, এষ্ট অতৃষ্ণতার সুখ দুঃখ প্রভৃতি ক বৈদান্তিক অতৃষ্ণতারের ধর্ম বলেন কিরূপ? সুখ দুঃখ অতৃষ্ণতারের ধর্ম হইলে “আমার মনে সুখ হইয়াছে” এইরূপেই সুখ প্রভৃতির উপলব্ধি হইত, “আমি সুখী” এইরূপে খাঁয় আত্মকে সুখাদির আশ্রয় বলিয়া



প্রত্যক্ষ হইতে না। এই আপত্তির উত্তরে বেদান্তি বলেন যে, সুখ-
দুঃখ প্রভৃতি বাস্তবিক পক্ষে অনুকরণবর্তী হয়, আত্মার নহে।
অনুকরণেই সুখ-দুঃখ প্রভৃতির উদ্ভব হয়, তবে সেই সুখ দুঃখময়
অনুকরণের সঙ্গিত আত্মার হানাদ্বারা বা অভেদ-অন্যাসের ফলে অনুকরণক
সুখ-দুঃখ প্রভৃতি আত্মায় হইয়া অর্থাৎ সুখী, অর্থাৎ দুঃখী, ইত্যেব প্রকাশিত
হইয়া থাকে। আত্মার কাছে ইত্যেব সুখ দুঃখ প্রভৃতির কারণেই সুখ-দুঃখ
প্রভৃতির প্রত্যক্ষ বলিয়া জানিবে। প্রতিবাদীর সকল প্রকার আপত্তির
সমাধান করিয়া বিষয়-প্রত্যক্ষের নির্দেশ সাক্ষাৎ নির্দেশ করিতে গিয়া
ধর্মরাজাধ্বরীন্দ্র বলিয়াছেন যে, প্রত্যক্ষের যোগ্য দৃশ্য বস্তু সকল যাহা
আকারের অনুকরণ আকার-প্রাপ্ত অনুকরণ বৃত্তিকে দ্বারা করিয়া যখন
প্রমাণ-চৈতন্যের সঙ্গিত অভিন্নভাবে প্রকাশিত হইবে, ফলে, প্রমাণ-
চৈতন্যের অস্তিত্ব ব্যতীত দৃশ্য বিষয়ের কোন স্বতন্ত্র অস্তিত্ব পাওয়া যাইবে
না, তখন সেই সকল বিষয় প্রমাতার প্রত্যক্ষ-গাঢ় হইবে।

বিষয় জ্ঞাতার নিকটেই প্রকাশিত হয়, সুতরাং জ্ঞাতার বা জ্ঞাতৃ-
চৈতন্যের সঙ্গিত বিষয়ক অর্থাৎ বিষয়-চৈতন্যের অভেদ উপলব্ধিতে
বিষয়ের প্রত্যক্ষতা-সাধনের জন্য অদ্বৈতবেদান্তের সর্বপ্রকার
কল্পনা, ইহা জামরা পূর্বকই বলিয়াছি। প্রমাণ-চৈতন্য বা অনুকরণ-
বৃত্তি অবচ্ছিন্ন চৈতন্যকণ্ড অবশ্য প্রত্যক্ষ বাদ দেওয়া চলে না। সেই
বিষয়-সম্পর্কে অনুকরণ বৃত্তি নির্গত হইবে, সেই অপরন্ত বিষয়েরই প্রত্যক্ষ
হইবে। পরবর্তী বিষয়-সম্পর্কে অনুকরণ বৃত্তির নিগমনও সম্ভব নহে, সুতরাং
দ্বন্দ্ব বিষয়ের প্রত্যক্ষ হওয়াও সম্ভবপর নহে। অনুকরণ-বৃত্তিকে বিষয়
প্রত্যক্ষের সাক্ষাৎসাধন বা প্রমাণ বলা হয়। অনুকরণবৃত্তি অবচ্ছিন্ন
চৈতন্য বা প্রমাণ-চৈতন্যের বিষয় হইলেই দৃশ্য বিষয়ের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে।
বিষয়-সম্পর্কে অনুকরণ-বৃত্তি নির্গমনের ফলে বিষয়-চৈতন্য এবং প্রমাণ-
চৈতন্যও অভিন্ন হইবে। বিষয় চৈতন্যের সঙ্গিত অভিন্ন যে প্রমাণ-
চৈতন্য, জ্ঞাতার বিষয় হওয়াই বিষয়ের প্রত্যক্ষতা—যোগ্যত্বের সঙ্গিত
বিষয়-চৈতন্যটির প্রমাণ-চৈতন্য-বিষয়ক ঘটনায় বিষয়ক প্রত্যক্ষত্ব।
শিখামণি, ৬৫ পৃ:। এইরূপেই বেদান্তপরিভাষার টীকাকার রামকৃষ্ণধর

১। বাগবদগীতা-লিখিত কমাচৈতন্যসঙ্গতিবিক্রম সত্যকল্পবৃত্তকে সঙ্গিত যোগ্যত্ব
বিষয়ক প্রত্যক্ষত্ব; বেদান্তপরিভাষা, ৭৫ পৃষ্ঠা, বোম্বে ১৫।

উক্তার শিখামণি টিকায় বিষয় প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিকটন করিয়াছেন।
 রামকৃষ্ণাধ্বনির পিতৃদেব ধর্মরাজাধ্বনীকৃত মতে আমরা দেখিয়াছি যে,
 প্রমাতৃ-চৈতন্যের সহিত বিষয়-চৈতন্যের অভেদ (প্রমাতৃভিত্তিক) ইহলেই
 বিষয়ের প্রত্যক্ষ হয় পিতা ও পুত্রের, গ্রাহকান ও ঐ গ্রাহকের টিকা-
 কারের এইরূপ অভেদেই একেই মনোহর কিছু নহে, শুধু দৃষ্টিবস্তুর
 অভেদমাত্র ইষ্টা না থাকিল বিষয়-চৈতন্যের কোন অর্থ হয় না।
 উক্তার নিকটই ছেয় বিষয়ের স্বরূপ ইহয়া থাকে। উক্ত বিষয়ের স্বরূপ
 উক্ত চৈতন্যের সহিত অভিন্ন ইহলেই কেবল ইহয়া সম্ভবপর। বিবরণ
 প্রকৃতি অধেবেদ্যের আকর গ্রন্থেই উক্তার অর্থাৎ প্রমাতৃ-চৈতন্যের
 সহিত অভেদের দৃষ্টিতেই বিষয়-প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিরূপণ করা ইহয়াছে
 আকর গ্রন্থের সেই নিকটন শৈলী অনুসরণ করিয়াই পণ্ডিত ধর্মরাজা-
 ধ্বনীকৃত উক্তার বেদান্তপরিভাষায় বিষয়-প্রত্যক্ষের নিকটন করিয়াছেন।
 বিষয় সকল প্রমাতার নিকটে প্রকাশিত ইহয়া থাকে বলিয়া প্রমাতাকে
 যেমন বিষয়ের প্রত্যক্ষ প্রধান স্থান দেওয়া হয়, সেইরূপ প্রত্যক্ষ
 প্রমাণকেও প্রধান স্থান দেওয়া চলে। প্রত্যক্ষ বিষয় সকল যেমন উক্তার
 নিকটে প্রকাশিত হয়, অতীতের বহিঃপ্রকৃতিও সেইরূপ উক্তা অর্থাৎ
 অতীতকারীর নিকটই অতীতের ফলে প্রকাশিত হয়। প্রত্যক্ষ বিষয়-
 সম্পর্কে অতীতের বৃত্তি নির্গত হয়, দূরত্ব বহিঃপ্রকৃতি বিষয় সম্পর্কে
 অতীতের বৃত্তি নির্গত হয় না। একে জনা প্রথমটিকে বলা হয় প্রত্যক্ষ,
 দ্বিতীয়টিকে বলা অপত্যক্ষ বা পরোক্ষ। সুতরাং দেখা যাউক, বিষয়ের
 প্রত্যক্ষের স্থান অতীতের বৃত্তি-অবস্থার চৈতন্য বা প্রমাণ-চৈতন্যই
 প্রত্যক্ষের অসাধারণ কারণ বা কারণ প্রমাতা প্রমাণের নাম সাক্ষ্য
 সাধন বা কারণ নহে, অসামান্য কারণমাত্র। রামকৃষ্ণ উক্তার শিখামণি
 টিকায় কুল বিষয়ের প্রত্যক্ষের যাত্রা অসাধারণ কারণ, সেই প্রমাণ বা প্রমাণ
 চৈতন্যের উপর ছায়া মিয়াই বিষয়-প্রত্যক্ষের নিকটন করিয়াছেন।
 ধর্মরাজাধ্বনীকৃত বিষয় প্রত্যক্ষ প্রমাণের সাক্ষ্য সাধনতা স্বীকার করিয়াই
 উক্তার নিকট বিষয় প্রকাশিত হয়, প্রমাণের বাপার বা কায়া
 গাহার ইচ্ছার অধীন, সেই স্বতন্ত্র প্রমাতার বা প্রমাতৃ-চৈতন্যের
 সহিত দৃশ্য বিষয়ের বা বিষয়-চৈতন্যের অভেদ-দৃষ্টিকেই বিষয় প্রত্যক্ষের
 নিয়ামক বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন।



যদি প্রভৃতি জ্ঞেয় বিষয়ের দ্বারা পরিচ্ছিন্ন জ্ঞানের প্রত্যক্ষের নির্দেশ
স্বাক্ষর নির্দেশ করিত গিয়া স্বাক্ষরাক্ষরদ্বারা বলিয়াছেন যে, বিষয়াকারে পরিণত
দৃষ্টান্তস্বরূপেই অস্বাভাবিক-অবস্থিত চৈতন্যের (প্রমাণ-চৈতন্যের)
সহিত ইন্দ্রিয়গণের ইন্দ্র-যোগা বস্তুমান বিষয় পরিচ্ছিন্ন
জ্ঞান-প্রত্যক্ষের চৈতন্যের অস্তিত্বই যদি প্রভৃতি দৃষ্টান্ত বিষয়ের ভাস্ক
বস্তুমান জ্ঞানের প্রত্যক্ষের বলিয়া জানিবে বিষয়ের অংশে
এখানে (১) "চৈতন্য-যোগা" এবং (২) "বস্তুমান", এই দুইটি
বিশেষণের প্রয়োগ করা হইয়াছে। প্রথম বিশেষণটি দেওয়ার ফলে
যদি প্রত্যক্ষতাঃ ইন্দ্র-যোগা নহে, এইরূপ স্বা-অস্বা প্রভৃতির জ্ঞান
যে প্রত্যক্ষজ্ঞান হইবে না, ইহাও স্পষ্টতঃ সূচিত হইল। অষ্টোত্তমবেদান্তের
মতে স্বা-অস্বা প্রভৃতি যে প্রত্যক্ষযোগ্য নহে, তাহা আমরা
বিষয়-প্রত্যক্ষের স্বকপ-বিচার-প্রসঙ্গেই পূর্বে আলোচনা করিয়াছি।
বস্তুমান বিশেষণটির দ্বারা প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয়টি বস্তুমান হওয়া
আবশ্যক, অর্থাৎ হইলে চলিবে না, ইহারও উল্লেখ করা হইয়াছে
ফলে, "আমি পূর্বে সুখী ছিলাম" এইরূপ আমার অতীত কালীন
সুখ সম্পর্কে যে স্মৃতি জ্ঞান উৎপন্ন হয়, (অতীত কালীন সুখ প্রভৃতিকে
লইয়া উৎপন্ন হইয়া থাকে বলিয়া) তাহা স্মৃতি হইবে, প্রত্যক্ষ হইবে
না, ইহা বুঝা গেল। উল্লিখিত প্রত্যক্ষের লক্ষণটিকে সত্য বস্তুর প্রত্যক্ষের
স্থায়ী ভাব-বস্তুদ্বারা প্রত্যক্ষের প্রমাণ করার কোন বাধা নাই। যদি
ভ্রম প্রত্যক্ষকে বাদ দিয়া শুধু স্বা-অস্বা প্রত্যক্ষের লক্ষণ নিরূপণই অভিপ্রেত
হয়, তবে সে ক্ষেত্রে আলোচিত লক্ষণ বিষয়ের অংশে 'অবস্থিত' বিশেষণের
প্রয়োগ করিলে চলিবে ভ্রম-প্রত্যক্ষের বিষয় সূক্ত-বস্তু-প্রভৃতি বাসিত
হইয়া থাকে বলিয়া, ভ্রম-প্রত্যক্ষ আর হখন এই লক্ষণের লক্ষ্য হইবে না।
এখানে জ্ঞান-প্রত্যক্ষের (অর্থাৎ প্রত্যক্ষজ্ঞান কতটুকু বসে, তাহারও)
লক্ষণ করা হইয়াছে, সুতরাং লক্ষণটি যে চৈতন্যস্বত্ব হইবে, তাহাতে
সন্দেহ কি? তবে এই প্রসঙ্গে হইবে এই যে, স্বাক্ষরাক্ষরদ্বারা
আলোচনায় পূর্বে চৈতন্যকে বাদ দিয়া শুধু বিষয়-চৈতন্যের সহিত প্রমাণ-

১। চৈতন্যযোগা বস্তুমানবিষয়স্বত্ব চৈতন্যবস্তু ও স্বাক্ষরাক্ষরদ্বারা
জ্ঞাত হইলেই প্রত্যক্ষত্ব।

বেদান্তপরিভাষা, ৩৩ পৃষ্ঠা, খণ্ড ২৫ ;



চৈতন্যের (অনুকরণবৃত্তি অবস্থির চৈতন্যের) অভিজ্ঞকে যে জ্ঞান-প্রত্যক্ষের লক্ষণ বলা হইয়াছে, তাহা সম্ভব হইয়াছে কি? ইহার উত্তরে শঙ্করাচার্য্যবলীল বলেন যে, প্রত্যক্ষজ্ঞান জ্ঞাতার নিকটই বিষয়টিকে প্রকাশ করে, অনুকরণ-বৃত্তি একেত্র জ্ঞাতার বিষয় প্রত্যক্ষের দ্বারমার। এতে অবস্থায় প্রত্যক্ষজ্ঞানের লক্ষণ জ্ঞাতাকে অর্থাৎ প্রমাতৃ-চৈতন্যকে বাদ দেওয়ার কথা উচিত্ত পাবে না। আলোচিত লক্ষণে বস্তুতঃ জ্ঞাতাকে বাদ দেওয়াও হয় নাই; প্রমাণ চৈতন্যের সঞ্চিত বিষয়-চৈতন্যের অভিজ্ঞের বাধ্য। কবায় প্রমাতৃ-চৈতন্যও ফলতঃ আসিয়াই পড়িয়াছে। কেননা, এই মতে অনুকরণ-পরিষ্কিন্ন চৈতন্যই প্রমাতৃ-চৈতন্য, অনুকরণবৃত্তি-পরিষ্কিন্ন চৈতন্যই প্রমাণ-চৈতন্য, অনুকরণ বৃত্তি তো অনুকরণকে বাদ দিয়া উদ্ভিত হইতে পারে না। সুতরাং প্রমাণ-চৈতন্যের অনুরূপে প্রমাতৃ-চৈতন্যও যে অবস্থিত আছে, তাহা অস্বীকার করা চলে না। অতএব প্রমাতৃ-চৈতন্যকে বাদ দেওয়ার প্রায় আসে না। আলোচ্য লক্ষণে প্রমাতৃ-চৈতন্যকে যে পৃথক্ ভাবে উল্লেখ করা হয় নাই, তাহার কারণ এই মান হয় যে, নৈসর্গিকগুণের মতে যেমন প্রত্যক্ষজ্ঞানে ইন্দ্রিয়-সংযোগের উপযোগিতা অধিক বলিয়া ইন্দ্রিয়-জ্ঞাত জ্ঞানকে প্রত্যক্ষজ্ঞান বলা হইয়াছে, সেজন্য অর্ধেতৎবদ্যেব বাধ্যয় প্রত্যক্ষজ্ঞানে ইন্দ্রিয়-জ্ঞাত অনুকরণ-বৃত্তির উপযোগিতা অত্যধিক বিধায়, ইন্দ্রিয়-বৃত্তিকে মুখ্যতঃ অবলম্বন করিয়াই বেদান্তপরিভাষায় প্রত্যক্ষজ্ঞানের লক্ষণ নির্ধারন করা হইয়াছে। প্রদর্শিত লক্ষণে বর্তমান বিষয়ের উপরও অত্যধিক গুরুত্ব আরোপ করা হইয়াছে ইহা চর্চিতে প্রত্যক্ষজ্ঞানের নির্ধারন যে প্রত্যক্ষ বিষয়-সাপেক্ষ, তাহা সম্ভবতঃ বুঝা যায়। বেদান্তশাস্ত্রানুশীলনের ফল উদ্ভিত ব্রহ্মবাদের অপরাধতা উপপাদনের জন্য শব্দ-জ্ঞাত জ্ঞানকে প্রত্যক্ষ বলিয়া গাভরা গ্রহণ করিয়াছেন, তাহাও সন্দেহই প্রথমতঃ বিষয়-প্রত্যক্ষের স্বরূপ কি তাহা নিরূপণ করিয়া, ইক্লপ প্রত্যক্ষ বিষয়কে অবলম্বন করিয়া যে জ্ঞানোন্ময় হয়, তাহাই প্রত্যক্ষজ্ঞান, এতে দৃষ্টিতে প্রত্যক্ষ বাধ্য করিয়াছেন, ইহা আমরা বিবরণোক্ত প্রত্যক্ষের আলোচনায়ই দেখিয়া আসিয়াছি ইক্লপ নির্ধারনই যে অর্ধেতৎবদ্যের অন্তর্কল তাহাতেও সত্য জিজ্ঞাস্তব কোন সন্দেহ নাই। শঙ্করাচার্য্যবলীল বিবরণ-মতের প্রতিপত্তি করিয়া শব্দ

জ্ঞান-প্রত্যক্ষ বস্তুকে ম'নিয়া লইয়া বিবরণের দৃষ্টিতে বিষয়-
প্রত্যক্ষ ও জ্ঞান-প্রত্যাক্ষের লক্ষণ নিরূপন করিতে প্রবৃত্ত হইয়াও বিষয়
প্রত্যাক্ষের প্রথমতঃ, নিকলণ না করিয়া অধ্যয়ে (প্রত্যক্ষ বিষয়-সাধারণ)
জ্ঞান-প্রত্যাক্ষকে নিরূপন করিলেন। ইংরেজ 'বিষয়-প্রত্যাক্ষ কাহাকে
বলে, তাহা বাখ্য্য করিলেন। এইরূপে অধ্যয়ঃ জ্ঞান-প্রত্যাক্ষের এবং
ইংরেজ 'বিষয়-প্রত্যাক্ষের নিরূপন য় সামঞ্জস্য বিচীন এবং 'বিবরণ-সিদ্ধান্তের
নিমিত্তী, উভয় কামের পূর্ণকর্ত বিদগ্ধ। ইহার বিচার কারণ সম্বন্ধার্থে
বিবরণ-মাত্রের অনুরোধ করিয়াও সম্মতিকার্য্যের বিষয় প্রত্যাক্ষ এবং জ্ঞান-
প্রত্যাক্ষের আকাংশ-সম্পর্ক, কোন য় একত্র সম্মুখায়ের বিরুদ্ধ সিদ্ধান্ত
উৎপন্ন হইত। প্রথমতঃ 'বিষয়-প্রত্যাক্ষের 'নিকলণ না করিয়া জ্ঞান-
প্রত্যাক্ষের নিরূপন করিলেন, ইংরেজ ইংরেজ করে করিল ।

[illegible]



ইটা আমরা পূর্বেই (১০৬-১০৭ পৃষ্ঠায়) বিচার করিয়া দেখাইয়াছি আলোচ্য অমৃতকরণ-বৃত্তি (১) সংলগ্নায়ক, (২) নিম্নচরায়ক, (৩) অভিমাত্রায়ক এবং (৪) স্বতন্ত্রায়ক, এই চার প্রকারের উদয় হইতে দেখা যায়। এক অমৃতকরণই উল্লিখিত চার প্রকার বৃত্তি-ভেদে যথাক্রমে মনঃ, বুদ্ধি, অহঙ্কার এবং চিত্ত, এই চতুর্বিধ আখ্যা লাভ করে। দৃশ্য বিষয়ের রূপে রূপায়িত অমৃতকরণ-বৃত্তির ধনক চক্ষু প্রমুখ ইন্দ্রিয়ের সঙ্গিক বা সম্বন্ধ বিভিন্ন জাতীয় পদার্থের প্রত্যক্ষ ভিন্ন ভিন্ন প্রকারের হইয়া থাকে।

বিভিন্ন দৃশ্য পদার্থের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ এবং তদ্ব্যূৎপন্ন ঐ সকল বস্তুত ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষ উপপাদন করিবার জন্য নৈমিত্তিকগণ সংযোগ, সংস্কৃত-সমবায়, সংস্কৃত-সমবেত্ত-সমবায় প্রভৃতি ভিন্ন প্রকার উদ্ভিদ সঙ্গিক বা সঙ্গীকৃত করিয়াছেন, ইটা আমরা মাস্ক-মাত্র প্রত্যক্ষের স্বরূপনির্ণয়-পুস্তকে (৬৬ পৃঃ) আলোচনা করিয়াছি। মাস্ক, বাসানুষ্ঠান, লোক প্রভৃতি কোন বৈদেশিক আচার্য্যই “সমবায়” নামে কোন সম্বন্ধ স্বীকার করেন নাই। ন্যায়্যাক্ত সমবায়ের খণ্ডন করিয়া তাত্ত্বিক স্থলে বৈদেশিকগণ অস্তিত্ব বা তাদৃশ্য সম্বন্ধ স্থাপন করিয়াছেন বৈদ্যেশ্বর সিদ্ধান্তে খণ্ড-কর্ম প্রভৃতির সহিত স্থান্য কোন ভেদ নাই। ধর্ম ও ধর্মীর অস্তিত্ব বা তাদৃশ্যই সম্বন্ধ। অমৃতকরণ-বৃত্তির নির্ময় এবং ঐ বৃত্তির বিষয়াকারে পরিণামের ফলেই অমৃতকরণ-বৃত্তির মতে বিষয়ের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। যেটরূপে অমৃতকরণ-বৃত্তির উদয় হয়, সেটরূপেই কেবল বিষয়টির প্রত্যক্ষ হয়, অন্য কোনও রূপে হয় না। ইটা দ্বারা অমৃতকরণ-বৃত্তির সহিত দৃশ্য বিষয়ের একটি ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক সূচিত হইয়া থাকে। অমৃতকরণ-বৃত্তি বা অমৃতকরণের বিষয়ের আকারে পরিণয় উদ্ভিদের সহিত দৃশ্য বিষয়ের বিশেষ সম্বন্ধের ফলে উৎপন্ন হয়, ইটা

২। স চ ব বৃত্তিঃ — সংস্কৃত নিম্নচরায়কঃ স্বরূপমিতি এবং স চ ব বৃত্তিভেদেন একমাত্রায়করণঃ মন ইতি বুদ্ধিমতি অহঙ্কার ইতি চিত্তমিতি চাখ্যায়তে। তদ্ব্যুৎপন্ন—

“মনোবুদ্ধিবহ্কার চিত্তঃ করণমহংসঃ।

সংস্কৃত নিম্নচরায়কঃ স্বরূপঃ বিবর্তা ইমে ৪”

বৈদ্যেশ্বরবিত্তাকা, ৭৬ পৃষ্ঠা, বোম্বে ৮



আমরা পূর্বেই দেখিয়া আসিয়াছি। ঘটের আকারে অমৃৎকরণ-বৃত্তি উদ্ভিত হইয়া ঘটের যখন প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, তখন ঐকণ অমৃৎকরণ-বৃত্তি-উৎপাদনের জন্য ঘটের সঞ্চিত চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সাযোগ্যই যথেষ্ট। ঘটের নীল-রূপ প্রভৃতি যে রূপ আছে, কিংবা ঘটে যে ঘটর বস্তু আছে, তাহাদ্বয়ের পাত্রাকারে জন্য নীল প্রভৃতির আকারে অমৃৎকরণ-বৃত্তির উদয় হইয়া অবশ্যক, এবং ঐকণ অমৃৎকরণ-বৃত্তির জন্য নীল-রূপ প্রভৃতির সঞ্চিত চক্ষুরের যোগও আবশ্যক। চক্ষুর সঞ্চিত সমুদ্র ঘটের সঞ্চিত উদার নীল রূপ কিংবা ঘটের প্রভৃতি বস্তু অন্তর বলিয়া। (নাম্যাক্ত সংস্কৃত-সমবায়ের স্থলে) সমুদ্র-তালার-সম্বন্ধে। চক্ষুর সঞ্চিত সমুদ্র হইল ঘট, ঐ ঘটে তালার বা অন্তর সম্বন্ধে অবস্থিত হইল ঘটের নীল-রূপ, ঘটের প্রভৃতি (এই ভাবে) নীল-রূপ প্রভৃতির সঞ্চিত চক্ষুরিন্দ্রিয়ের যোগ হইয়াছে বর্ণিত হইবে। নাম্যাক্ত, মাত্র প্রভৃতি সকল বৈজ্ঞানিক আচরণেই এই সঞ্চিত নীল-রূপ প্রভৃতির সঞ্চিত চক্ষুরের যোগ ব্যাখ্যা করিয়াছেন ঘটের নীল-রূপে যে নীলর বস্তু আছে, তাহাও এই মতে নীলের সঞ্চিত অন্তর, সুতরাং নীলর প্রত্যক্ষের জন্য বৈজ্ঞানিকের অস্তিত্বও “সমুদ্র-সমবায়-সমবায়ের” পরিণামে বৈজ্ঞানিক “সমুদ্র-তালার-সম্বন্ধে” সম্বন্ধে তালার সঞ্চিত চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সঞ্চিত উপলব্ধি করিয়া থাকেন। অবশ্যিকায়ের সাহায্যে শব্দর সঞ্চিত প্রত্যক্ষ হয়, সেখানে দেখা যায়, মাত্র আকারেরই হয়, রূপ ও বস্তুই সম্বন্ধে অস্তিত্ব বিধায় আকারের সঞ্চিত হইল রূপ শব্দর সম্বন্ধে তালার বা তাহাদেরই বাট সুতরাং শব্দর আকারে অমৃৎকরণ-বৃত্তির উদয় হইয়া মাত্র যেখানে অবশ্যিকায়ের সাহায্যে প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, সেখানে অবশ্যিকায়ের সঞ্চিত শব্দর তালারই সঞ্চিত বর্ণিত হইবে। বৈজ্ঞানিকভাবে মাত্র শব্দর সঞ্চিত আকারের সম্বন্ধে সমবায়, এতৎকর্তা নাম্যাক্ত সমবায়-সম্বন্ধেই প্রত্যক্ষ প্রত্যক্ষ হয়। শব্দে যে শব্দর রূপ বস্তু আছে, তাহাও তালার মাত্র শব্দ হইতে উৎপন্ন। আকারের রূপ শব্দও আবার আকার হইতে অস্তিত্ব; বস্তু ও বস্তুই সম্বন্ধে অস্তিত্ব বাটে অতএব বেদান্তের সিদ্ধান্তে শব্দর আকারে অমৃৎকরণের বৃত্তি উৎপাদন করিয়া অবশ্যিকায়ের সাহায্যে শব্দর প্রত্যক্ষ উপলব্ধি করিতে গেলে, শব্দর সঞ্চিত অবশ্যিকায়ের



“ভাষাভাবভিন্ন”ই সঙ্গিক বলাই হইবে। নৈয়ায়িকের মতে শব্দের প্রত্যক্ষে “সমবেত-সমবায়”ই সঙ্গিক বলা হইয়াছে। নৈয়ায়িক মতে শব্দ আকাশে সমবায়-সম্বন্ধে বিদ্যমান অর্থাৎ আকাশে সমবেত অর্থাৎ সমবায় সম্বন্ধে অবস্থিত যে শব্দ, তাতাতে শব্দই জাতি সমবায়-সম্বন্ধে থাকে বলিয়া, শব্দটির সঙ্গিত প্রবণত্বের সমবেত-সমবায়ই হয় সম্বন্ধ হুতলে চক্ষুর সংযোগ হইবার পর হুতলে যে ঘটে নাই তাতা বৃষ্টিতে পারা যায়। ঘটাব্যটি হুতলের বিশেষণ, আর হুতল বিশেষ্য। এই জন্যই “ঘটাব্যব হুতলম”, এইরূপে বিশেষণ-বিশেষ্যভাবে জ্ঞানোদয় হইয়া থাকে জ্ঞায়-মতে আমবা দেখিতে পাঠি যে, চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সঙ্গিত স যুক্ত হুতলের বিশেষণরূপে অস্তিত্ব এই ঘটাব্যটি “স যুক্ত-বিশেষণতা” সম্বন্ধেই চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সঙ্গের হইয়া প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। এইরূপ স যুক্ত-সমবেত-বিশেষণতা, সমবেত-বিশেষণতা প্রকৃতি সম্বন্ধে জ্ঞায়ের সঙ্গিত প্রবণত্ব হয়, জাতি প্রকৃতির অভাব, এবং আকাশের গুণ শব্দের অভাব প্রত্যক্ষ-সঙ্গের হয়। অধৈতবেদান্তের মতেও হুতলে ঘটাব্য প্রকৃতির প্রত্যক্ষ জ্ঞানোদয় হইয়া থাকে, এবং চক্ষুর সঙ্গিত স যুক্ত হুতলের বিশেষণরূপে ঘটাব্য অবস্থান করে বলিয়া, “স যুক্ত-বিশেষণতা” সম্বন্ধেই অভাবের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। কিন্তু জ্ঞায় মতের সঙ্গিত অধৈত-বেদান্তের মতের পার্থক্য এই যে, অধৈতবেদান্তেই সিন্ধু হুতল ঘটাব্যের এই প্রত্যক্ষজ্ঞান প্রত্যক্ষ প্রমাণের সাক্ষ্যে উদয় হয় না। অনুপলক্ষি নামে যে অতীত বস্তু প্রমাণ অধৈতবেদান্তিগণ স্বীকার করিয়া থাকেন, ঐ অনুপলক্ষি-প্রমাণের সাক্ষ্যেই হুতলে ঘটাব্য প্রকৃতির প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে ১) জ্ঞায় এবং মাধব-মতে আমবা দেখিতে পাঠি, চক্ষু প্রমুখ ইন্দ্রিয়ের সাক্ষ্যেই ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য বিষয়ের জ্ঞায়, ঐ সকল গ্রাহ্য বিষয়ের অভাবেরও প্রত্যক্ষ-জ্ঞানোদয় হইয়া থাকে। (প্রমাণ পদ্ধতি, ১৬ পৃঃ)। অধৈতবেদান্তী বলেন হুতলে ঘটাব্যের মূল জটীর চক্ষুরিন্দ্রিয়ের যে সংযোগ আছে, তাতা হুতলেই নিবদ্ধ, সুতরাং হুতলের আকারে অস্বকরণ-বৃত্তি উৎপাদন করতঃ হুতলের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষেই ইন্দ্রিয় সংযোগ কারণ হইবে। ঘটের অভাবের সঙ্গিত চক্ষু

১। অভাবপ্রতি হেঃ প্রত্যক্ষ হুতলি তৎকরণত্ব অনুপলক্ষ্যমানাত্ত্বং



নিষ্ক্রিয়ের সাক্ষাৎ যোগ না থাকায়, কৃত্যে ঘটের অভাবের প্রত্যক্ষ ইচ্ছা কারণ হইবে না। কৃত্যে ঘটোভাবের প্রত্যক্ষ যোগা অমূল-
লক্ষিকের কারণ বলিয়া জানিবে। অভাবের প্রত্যক্ষ হইলে ঐ অভাব-
প্রত্যক্ষের প্রমাণকেও যে প্রত্যক্ষ হইতে হইবে, এইরূপ যুক্তির অদ্বৈত-
বেদান্তের মতে কোন মূল্য নাই কারণ, অদ্বৈতবেদান্তের সিদ্ধান্তে
জ্ঞানবী দেখিয়াছি যে, প্রত্যক্ষ প্রমাণকৃত জ্ঞানই প্রত্যক্ষজ্ঞান নহে।
প্রত্যক্ষতা জ্ঞাত বিষয়-সম্পর্কে যে জ্ঞানোদয় হয়, তাহাই প্রত্যক্ষ-
জ্ঞান, এবং এইরূপ প্রত্যক্ষজ্ঞানের সাক্ষাৎ সাধনই প্রত্যক্ষ-প্রমাণ।
অদ্বৈত-মতে পরোক্ষ লক্ষ্যপ্রমাণ-বলে প্রত্যক্ষ-জ্ঞানোদয় হইতেও যেমন
কোন আপত্তি নাই, সেইরূপ পরোক্ষ অমূললক্ষি প্রমাণ-বলে অভাবের প্রত্যক্ষ
হইতেও কোন বাধা নাই।

প্রত্যক্ষ সর্বিকল্প এবং নিষ্ক্রিয়, এটী দুই প্রকার, আবার
জীব সাক্ষী এবং উদ্বব সাক্ষী ভেদেও প্রত্যক্ষ দুই প্রকার। বিভিন্ন
কৃত্য বিষয়ে জীবের যে ইন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষ জ্ঞানোদয়
হয়, তাহাকে বলে জীব সাক্ষী প্রত্যক্ষ বা জীব প্রত্যক্ষ ;
আর পরমেশ্বরের সাক্ষী সাক্ষী বলি বস্তু সম্পর্কে ইন্দ্রিয়-
নিরূপক যে প্রত্যক্ষজ্ঞান আসে, তাহাকে উদ্বব-সাক্ষী প্রত্যক্ষ বলে।
কৃত্য থাকে সর্বিকল্প ও নিষ্ক্রিয় প্রত্যক্ষের বাধ্যবাধক বস্তুবাক্য-
সম্পর্কে বালন যে, সর্বিকল্প জ্ঞানের অর্থ বিশেষণ-বিশেষ্যভাবের জ্ঞান,
বা কোনকল্প বিশেষ প্রকারের বোধ যে প্রত্যক্ষে কোন-না-কোন বিশেষ
ভাবের স্বরূপ হইয়া থাকে, তাহাকে সর্বিকল্প প্রত্যক্ষ বলে—সর্বিকল্পক
লক্ষিত্ব বোধই জ্ঞানম। বেদান্তপরিভাষা, ৭৭ পৃষ্ঠা, বোধে স। আর
যে প্রত্যক্ষ কোনকল্প বিশেষ ভাবের গূঢ়ত্ব হয় না, কোন প্রকার
সম্বন্ধেও জ্ঞান হয় না, বস্তুর স্বকপনাত্মক বোধক এইরূপ নিঃস্বার্থ
জ্ঞানকে নিষ্ক্রিয়ক প্রত্যক্ষ বলে। কৃত্য থাকে নিষ্ক্রিয়ক কৃত্য সংসর্গ-
নবগতি জ্ঞানম। শ্বেঃ পরিভাষা, ৭৭ পৃষ্ঠা, সর্বিকল্পক জ্ঞানের আবশ্যকীয়
পূর্বস্বরূপে সর্বপ্রকার সম্বন্ধরহিত নিষ্ক্রিয় জ্ঞান যে জানিতেই
হইবে, তাহা কায়-বৈশেষিক আচার্যগণ নানাপ্রকার যুক্তিমূলে
ইচ্ছাদের মর্শনে উপলব্ধন করিয়াছেন। একটি পক্ষ বা ঘোড়া দেখিয়া
এইটি একটি পক্ষ, এইটি ঘোড়া, এইরূপে যে বিশেষ প্রত্যক্ষজ্ঞান আছে,



সেই প্রতীককে বিশ্লেষণ কবিলেই দেখা যাকবে, সম্মুখস্থিত চতুর্দশ
শ্রাবীটিকে গুরু বলিয়া চিনিবার পক্ষেই গুরু যতটা অসাধারণ শব্দ বা
গোধ, সেই গোধের জ্ঞান থাকা আবশ্যিক হয়। গোধ বা গোর শব্দ
দ্বারা বিচার কবিলেই যে গরুরক গরু বলিয়া লোকে বুঝিয়াছে,
তাহাতে কোন সম্ভেদ নাহি গোধ বা গরুর এই অসাধারণ শব্দটি
বিশেষণ, এবং গো-শব্দটির এক্ষেত্রে বিশেষণ গরুরক চিনিবার জন্য
এখানে গোধবিশিষ্ট গোরই জ্ঞান হইয়াছে। এককণ জ্ঞান সর্বিকল্পক
প্রতীক। এটি সর্বিকল্প প্রতীক-জ্ঞানানুসার পূর্বে, গোর শব্দ, গোধ
এবং গো, এই তৃত্বের মধ্যে (অবস্থিত বিশেষণ-বিশেষ্যভাব প্রভৃতি)
কোনরূপ সম্বন্ধের দৃশ্য না হইয়া, গোধ এবং গো, এই পদার্থভেদের
স্বরূপমাত্রের সৌধক যে জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তাহাই নির্দিকল্প প্রতীক
বলিয়া জানিব, সাধা, মীমাংসা প্রভৃতি কোন কোন প্রাচীন দর্শনে
এই নির্দিকল্পক জ্ঞানকে “অলোচনা জ্ঞান” আখ্যা দেওয়া হইয়াছে।
অলোচনা জ্ঞান বালক-মুক প্রভৃতির জ্ঞানের স্থায় ভাবায় প্রকাশের
অযোগ্য, বস্তুর প্রথমদর্শন-সজ্জাত নিঃসঙ্গক জ্ঞান,^১ উহা বস্তুতঃ অসুট
জ্ঞান, এককণ নির্দিকল্পক জ্ঞান তদুত্তরি প্রদুশ প্রাচীন নৈয়াকবর্ণগণ
এবং মাধ্ব, রামানুজ, নিম্বাক প্রভৃতি বেদের বেদান্ত-সম্মুখায় দীকার
করেন নাহি। উহা আমরা নৈয়ায়িক, মাধ্ব, রামানুজ প্রভৃতির মতের
প্রতীকজ্ঞানের আলোচনায়ই দেখিয়া আসিয়াছি। আচায়া তদুত্তরি উহার
মতের সমর্থনে বাকাপদীয় বলিয়াছেন যে, জ্ঞানমাত্রই জ্ঞেয় বিষয়ের নাম
অবশ্যই সূচনা করান, নামশূন্য কোন পদার্থ নাহি, সুতরাং জ্ঞান যে
সম্ভাভাবে উৎপন্ন হইবে, তহা অবশ্য দীকার্য। শব্দ ও অর্থের সম্বন্ধবোধ
না থাকিলে কোনকণ জ্ঞানেরই উদয় হইতে পারে না, অতএব প্রতীকমাত্রই
হইবে সর্বিকল্পক নিঃসঙ্গক, নির্দিকল্পক জ্ঞান তথাপি কথামাত্র^২ বেদা-
করণাচায়া তদুত্তরি এই মত সর্বত্রদৃষ্টতম জ্ঞানদাচম্পতি মিশ্র তদায় স্থায়

১। অস্তি ই লোচন জ্ঞানঃ প্রথমঃ নির্দিকল্পকঃ।

বালক-মুক-নিবিন্জান-সমূহা তদুৎপত্তমঃ। প্রতীক-বাস্তবিক, প্রতীক-স্বরূপ, ২২ পৃষ্ঠা

২। ন লোচতি প্রতীকে লোকে যঃ পলাতনমাদুতঃ।

অনুবিভবিত জ্ঞানঃ সর্বত্র শব্দেন ভাষ্যতে।



একথা এখনে মনে রাখিতে প্রচেষ্টা যে, নৈয়ায়িক এবং বৌদ্ধ তাত্ত্বিকগণের
মতে নৈতিকগত জ্ঞান প্রত্যক্ষ-প্রাপ্ত নহে, উচ্চ
জ্ঞান-সম্পন্ন
নৈতিকগত
এবং
অনৈতিক-বৈশিষ্ট্য প্রাপ্ত নহে, ভ্রমও নহে; সত্য জ্ঞানও নহে, মিথ্যা-
নৈতিকগত
জ্ঞানও নহে, এ অত্যাশা নাপি ভ্রম! স্বাভাবিকগত।
এই নৈতিক পার্থক্য
ভাষ্যপরিচ্ছেদ, ১৩৩ কারিকা, নৈতিকগত জ্ঞান
জ্ঞানের মতে জ্ঞানোদয়ের পূর্ণাবস্থা, অপরিপূর্ণ জ্ঞান, পরিপূর্ণ জ্ঞান
নহে নৈয়ায়িকগণ তাঁরই খাতিরে উচ্চ মানিত বাধ্য হইয়াছেন।
নৈয়ায়িক এবং বৌদ্ধ তাত্ত্বিকগণের মাঝে অল্পবাসায়ন সাধারণতঃ জ্ঞানের
প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। জ্ঞান উচ্চতর মতে স্বপ্রকাশ নহে, অল্পবাসায়ন-
প্রকাশ। সুতরাং যে-জ্ঞানের অল্পবাসায়ন নহে, সেট জ্ঞানের প্রত্যক্ষও
হইতে পারে না। নিঃস্বয়, ঘটক প্রভৃতি নিঃস্বয়-সম্পর্কযুক্ত ঘট
প্রভৃতির জ্ঞান অল্পবাসায়ন ভাবে না। এতদ্বারা নৈতিকগত জ্ঞানের এত
মতে প্রত্যক্ষ হয় না, হইতে পারে না উচ্চতর অত্যাশিষ্ট বসিয়ার
ধরা হয়। অত্যাশিষ্টতাই কিন্তু নৈতিকগত জ্ঞানকে প্রত্যক্ষ বলিতে
বাধা, বাধা, অত্যাশিষ্টতাই মতে নৈতিকগত বস্তুজ্ঞান, যাহা
জ্ঞানের চরম ও পবন যব এবং বৈশিষ্ট্য-বিজ্ঞানের একমাত্র লক্ষ্য

প্রকারবাসি লক্ষ্য হি. স্বকলিত্যে ১৩৬ কারিকা, এট
জ্ঞানকে লক্ষ্যে প্রকাশিত করিয়া স্বকলিত্যে ১৩৬ কারিকা, এট
বসিয়ারে—নৈতিকগত সাধারণতঃ জ্ঞান

বৈশিষ্ট্যপরিচয়, ৭৭ পৃষ্ঠা,

১. জ্ঞানঃ যত্রিতিতঃ সাংসারিকজ্ঞানঃ

ভাষ্যপরিচ্ছেদ, ৪৮ কারিকা;

২। বাবসায়-জ্ঞানকে অত্যাশিষ্ট করিয়া বাবসায়-জ্ঞান প্রকাশিত য় হইয়া
জ্ঞানোদয় হয়, সত্য বাবসায় জ্ঞানের অত্যাশিষ্ট এবং পবন টেনে হইয়া থাকে নৈতিক
"অল্পবাসায়" নামে অভিহিত হয় এবং ১৩৩, এটিটি বাবসায় জ্ঞান, অত্যাশিষ্ট, এটক
বাবসায় জ্ঞানোদয়ের পর এই বাবসায়-জ্ঞানকে অত্যাশিষ্ট করিয়া, স্বকলিত্যে ১৩৬,
এটকপে ঘট-জ্ঞান বা বাবসায়জ্ঞান সম্পর্কে য জ্ঞান উৎপন্ন হয় এবং যাহার ফলে
ঘট-জ্ঞানটি জ্ঞানের নিকটে প্রকটিত হয়, তাহাকেই বলে অল্পবাসায়-জ্ঞান



বলিয়া বেদান্তে উপস্থিৎ হইয়াছে, নির্বিকল্পক বিখ্যাত্তা কোনমতেই প্রত্যক্ষ-গম্য হইতে পারে না। “তত্ত্বমসি” প্রকৃতি বেদান্ত-মহাবাক্য-জ্ঞাত্তা জীব-ব্রহ্মের একবোধ প্রত্যক্ষ না হইলে, ঐ জ্ঞান প্রত্যক্ষতঃ জ্ঞাত্তা মিথ্যা বৈতবোধ বা ভেদজ্ঞানকে নিবৃতি করিতে পারে না। ভ্রমজ্ঞানও যেখানে প্রত্যক্ষাঙ্ক হয়, সেখানে দেখা যায় যে, প্রত্যক্ষ সত্যজ্ঞান বা প্রমাজ্ঞানই কেবল সেই মিথ্যা ভেদ-বুদ্ধিকে দূর করিতে পারে। পরোক্ষ সত্যজ্ঞানের দ্বারাও প্রত্যক্ষ-ভ্রমের নিবৃতি হয় না। এই অবস্থায় সৎকর্ত্তন-প্রত্যক্ষ মিথ্যা ভেদ-বুদ্ধিকে সমূল নিবৃতি করিয়া সৎকর্ত্ত এক, অবিভায়া প্রক্ষ বুদ্ধি দূত করিবার জ্ঞাত্তা নির্বিকল্পক ব্রহ্মের প্রত্যক্ষ জ্ঞানই যে আবশ্যক, ইহা অবৈতবদান্ত্যের স্বীকার না করিয়া উপায় নাহি। প্রাতিভ ব্রহ্মক “সাক্ষাৎ” এবং “অপারাক্ষ” বলিয়া বর্ণনা করিয়া নির্বিকল্পক ভিত্তি ব্রহ্মের অপারাক্ষত্বটী স্পষ্টে বাক্যে ঘোষণা করিয়াছেন। ইকপ অপারাক্ষ নির্বিকল্পক ব্রহ্মই অবৈতবদান্ত্যের সিদ্ধান্তে একমাত্র সৎকর্ত্ত বাক্য ইহা স্বপুকাশ এবং স্বতঃস্ফূর্ত্ত। ইহাব বৃৎলনায় অপার সত্যকর্ত্ত মিথ্যা। নেয়া যৎকরণ নির্বিকল্পক জ্ঞানকে সমস্ত নাত্ত, প্রমাণ নাত্ত, মিথ্যাও নাত্ত, সত্যও নাত্ত, এতকপ যে বর্ণনা করিয়াছেন, ইহা অবৈতবদান্ত্যের দৃষ্টিতে নিতান্তই অসম্ভব বর্ণনা।

প্রক্ষ ইহাও পারে য়, “তত্ত্বমসি” প্রকৃতি বেদান্ত-মহাবাক্যের প্রদগ, মনন প্রকৃতিব ফলে য় জ্ঞানোদয়া হয়, ঐ জ্ঞানকে নির্বিকল্পক বলিয়া কিকপে ? বাক্য ইহা পদের সমষ্টিমাত্র। পদগুলি প্রকৃতি এবং প্রত্যায়ের সমবায়টী গতিত্ব হইয়া থাকে, সুতরাং বাক্য-জ্ঞাত্তা য় জ্ঞান উৎপন্ন হইবে, ইহা বাক্যের অঙ্গ প্রত্যক পদ এবং পদার্থের পরম্পর সম্বন্ধের বাক্যক ইহাও বাক্য। ফলে, ঐ জ্ঞান সর্বিকল্পকই হইবে, নির্বিকল্পক হইবে না। “গামানয়”, এই বাক্যক জ্ঞান যেমন গরু, জানয়ন ক্রিয়া, এবং জানয়ন ক্রিয়ার কর্ত্তা, এত তিনটি পদার্থের জ্ঞান এবং ইহাও পরম্পর সম্বন্ধ জ্ঞানকে অপেক্ষা কর, সেইকপ তত্ত্বমসি প্রকৃতি বেদান্ত-মহাবাক্য জ্ঞাত্তা জ্ঞানও তৎ, তম, অসি, এত পদার্থের সম্বন্ধ-সাপেক্ষ বলিয়া সর্বিকল্পক জ্ঞানই হইবে, নির্বিকল্পক হইতে পারে না। যেহেতু, নিঃসম্বন্ধ জ্ঞানকেই নির্বিকল্পক জ্ঞান বলা হইয়া থাকে, পরম্পর-সাপেক্ষ বাক্যক জ্ঞানকে নির্বিকল্পক



জ্ঞান বলির কিক্রমে? এটি আপত্তির উত্তরে অবৈতাবোধ্য বাক্যে, কোনও বাক্য-জ্ঞান ইচ্ছা করলে, এই বাক্যের অন্তর্গত প্রত্যক্ষ পদ ও পদার্থের সম্বন্ধ-জ্ঞান যে পূর্বে অবশ্যই থাকিতে চাইবে, এমন কোন নিয়ম নাহি, বরং প্রকৃতি সম্বন্ধ মানিত হলেই মুক্তি লাভাটিকে এই, যে বাক্যের যেরূপ অর্থ স্থান, কাল এবং পাত্র প্রভৃতির বিবেচনায় অভিপ্রেত নহে, সেইকণ অমতিপাত অর্থেরও পদ ও পদার্থের সম্বন্ধমূলে সেক্ষেত্রে জ্ঞানভঙ্গ্য হইতে পারে। কোন বাক্যে আত্মক কবিতা গিয়া “সকল জ্ঞান” বলিলে, সর্বদেয় পরিচয় সিদ্ধ। সেক্ষেত্রে খাড়া আনিয়াও উপস্থিত করা যায়। কারণ, সেক্ষেত্রে শব্দ লবণকে যেমন বুঝায়, সিক্তাঙ্গ টাঙ্গ খাড়াতেও সেইকণ বুঝায়। সুতরাং বলিতেই চাইবে যে, কালো জ্ঞানে পদ ও পদার্থের সম্বন্ধ প্রকৃতি মুখ্য। লক্ষ্য করিলেই বিষয় নহে, বরং প্রাপ্যতা বুঝাইবার উদ্দেশ্যে, সেই বাক্যে উচ্চারিত হইয়াছে, সেই প্রাপ্যতায়ই প্রধানভাবে লক্ষ্য করিলেই বিষয় উপনিষদের পূর্ণাঙ্গ অংশোচন করিলে উপনিষত্তক ‘তত্ত্বমসি’ প্রকৃতি মহাবাক্যের জ্ঞান ও তৎকাল একই বা অভিন্ন-বোধে যে মুখ্য প্রাপ্যতা, তাহা নিঃসন্দেহ বুঝা যায়। এই সকল উপনিষত্তক মহাবাক্যের জ্ঞান, মনন, নিদিষ্টাঙ্গ প্রভৃতির ফলে জীবাত্মক বিজ্ঞান বা নিষ্কিণ্ণ বুদ্ধিবিজ্ঞান উদ্ভূত হইয়া থাকে। এই বুদ্ধি-বিজ্ঞান প্রকৃতির ভাষায় সাধারণ এর অপরাধক এইকণ নিষ্কিণ্ণ অপরাধক বুদ্ধি-বিজ্ঞানই উপনিষত্তক মহাবাক্য সম্বন্ধে মন্য। ইত্যাক অষ্টভৈতাবোধ্য পরিভাষায় “অখণ্ডার্থ” বোধ বলা হইয়া থাকে। এই প্রকার বোধ অখণ্ড বলিয়াই, ইত্যাক বাক্যের অল্প প্রত্যক্ষ পদ ও পদার্থের খণ্ড জ্ঞান-জ্ঞান বলা চলে না। উক্ত অখণ্ডার্থ-বোধের বিশেষণে চিৎসুখ বলিয়াছেন, বাক্যের পদসমূহের সম্বন্ধজ্ঞান নিরূপক হইয়াও যে বাক্যটি স্বার্থ জ্ঞানের জনক হইয়া থাকে, তাহাতে বাক্য-গণা “অখণ্ডার্থ” বোধ বলিয়া জানিবে। অপর কথায়, পদার্থের অর্থ বা পদার্থের অর্থ প্রকৃতির সত্য সম্পর্ক-বিজ্ঞান, কেবল প্রাতিপদিকের বা মন শব্দে মধ্যার্থ প্রাপ্যকেই অখণ্ডার্থতা বোধ বলা যায়। নিত্যা, নিষ্কিণ্ণ

১। সংস্কৃত-সংস্কৃত সমাধানে ‘তত্ত্বমসি’ বোধ

উচ্চারণার্থতা বাক্যের প্রাতিপদিকতা।

১২। বুদ্ধি-বিজ্ঞান, ১৯২ পৃষ্ঠা, নিবন্ধ ১।



অর্থাৎ, হুঁসা পরব্রহ্ম-বিজ্ঞানই বেদান্ত-জিজ্ঞাসার একমাত্র লক্ষ্য। এইরূপ বেদান্তের ভাষ্যার্থ-বোধ নিঃসংশয়রূপে দৃঢ় হইলে বাক্য-জ্ঞান ও বাক্য-ভাষ্যার্থের অবিস্ময় বাক্যাঙ্ক-সমূহের পবনস্বর সমূহকে না বুঝাইয়া অর্থাৎ, নির্বিশেষ পরব্রহ্মকেই বুঝায়। নির্বিকল্প অপনোক্ত ব্রহ্ম-বোধই প্রত্যক্ষ-পরীক্ষার শেষ কথা। অদ্বৈতবেদান্তস্থান প্রত্যক্ষ-বাদ ব্যবহারিক বিষয়-প্রশ্নক এবং জ্ঞান-প্রশ্নককে ভাব করিয়া ঐ চরম ও পরম অপনোক্ত ব্রহ্ম-বিজ্ঞানের কথাই বিশেষভাবে প্রতিপাদন করিয়া থাকে।



তৃতীয় পরিচ্ছেদ

অনুমান

অনু পূর্বক “যা” ধাতু অনট প্রত্যয় করিয়া অনুমানপদটি সাদৃশ্য হয় “অনু” এই উপসর্গটি প্রথমে “পশ্চাৎ” অর্থ হোৱা কৰে, “যা” ধাতুৰ অর্থ জ্ঞান, হেতু জ্ঞান, হেতু ও সাধ্যৰ ব্যাপ্তি-জ্ঞান প্রভৃতির পর যে-জ্ঞান উপর হয়, তাহার নাম অনুমান। হেতু-জ্ঞান এবং হেতু ও সাধ্যৰ ব্যাপ্তি-জ্ঞান প্ৰত্যক্ষমূলক জ্ঞান, এই প্ৰত্যক্ষমূলক হেতু প্রভৃতির জ্ঞানকে দ্বিগি কৰিয়া যে জ্ঞান জন্মে, তাহাকেই অনুমান, অনুমা বা অনুমিতি বলা হয়। থাকে। অনুমান শব্দে যেখানে অনুমান জ্ঞানকে বুঝায়, অনট প্রত্যয়টি সেখানে ভাব-বাচ্য করা হইয়াছে বুঝিতে হইবে, অনট প্রত্যয়টি যদি করণ-বাচ্য করা হয়, তাহা অনুমান বলিয়া সন্দেহে অনুমান-জ্ঞানের করণকে অর্থাৎ অনুমান-প্রমাণকে বুঝা যায় তর্ক বা যুক্তি অর্থেও অনুমান শব্দের প্রয়োগ দেখিতে পাওয়া যায়। বাল্যায়ণ তাহার ব্রহ্মসূত্র (যুক্তিঃ লক্ষ্যমুদ্যতঃ ত্রঃ সূঃ ২।১.১৮,) যুক্তি বলিতে অনুমানকে বুঝিয়াছেন। বাচস্পতি মিশ্র তাহার ভাস্করী-টীকায় যুক্তি-শব্দে অনুমান এবং অর্থাপত্তি-প্রমাণকে প্রকাশ করিয়াছেন - ‘যুক্তিচ্ছাৰ্থাপত্তিৰনুমান’ বা। ভাস্করী, ১।১.২ সূত্র, চরক-সাহিত্যের সংস্কৃত মহামুনি চরকের অভিপ্ৰায় এই যে, যুক্তি বস্তুতঃ অনুমান নহে, যুক্তি অনুমান হইতে পৃথক্ আর একটি প্রমাণ। যুক্তি অনুমান কিনা, এ-বিষয়ে দার্শনিকগণের মধ্যে বিলক্ষণ মত-ভেদ দেখিতে পাওয়া যায়। পৃথিবী ৮ম শতাব্দীর পবাক্সে নালন্দা বিশ্ববিদ্যালয়ের শেষ অধ্যাপক প্রসিদ্ধ বৌদ্ধনৈয়ায়িক শাস্ত্ররক্ষিত তাহার তত্ত্বসংগ্রহ চরক-সাহিত্যে

১। অষ্টমতত্ত্বনাঙ্ক ও মৌল্যে সে চলনের অর্থাপত্তিক স্বরূপ প্রমাণ বলিয়া গণনা করা হইয়াছে। সাধ্য, প্রাচ্য-বৈশেষিক ভাব্তিগণ মতে অর্থাপত্তি স্বরূপ প্রমাণ নহে, উহা একপ্রকার অনুমানই বটে।

২। চতুর্বিধা পটীক, আখ্যোপদেশঃ প্রত্যক্ষমূলকানাং যুক্তিচেষ্টা ১২৭ সংহিতা, মুদ্রাহান, ১১শ অধ্যায়।



যেত শব্দে কথিয়া যুক্তি যে অসম্ভব ইচ্ছাতে পৃথক্ পৃথক্ নহে, তাহা
 ৬ উপায়ে কথিয়াছেন। ৫৪৬-৬৪৭ ইচ্ছাৎ বিমানস্থানের চতুর্থ অধ্যায়ে
 যুক্তি-সাপেক্ষ ইচ্ছাক অসম্ভব বলা ইচ্ছাৎ ৬। ৬৪৬ বাস্তবিক পক্ষে
 অসম্ভব নহে, তাহা প্রমাণের সাহায্যে 'সেখানে বস্তু-বস্তু' নির্ণীত চটয়া
 থাকে, সেই 'নির্ণয়ের পক্ষে ইচ্ছা যে অসম্ভব' পক্ষে, ইচ্ছা অসম্ভব
 নীত্যাগী। ৬৪৭-৬৪৮ প্রমাণের সাহায্যে ৬৪৮-৬৪৯ 'সেখানে' স্থানে
 যেখানে পদার্থের অসম্ভব পদার্থ ইচ্ছা বাস্তবিক ইচ্ছাৎ, প্রমাণ প্রমাণ
 নহে, দার্শনিক পদার্থের সূচনাতে অসম্ভব-প্রমাণ সভা-নির্ণয়ের সাহায্য
 চটয়া প্রসিদ্ধি লাভ কথিয়াছেন। ৬৪৯-৬৫০ 'সেখানে' পদার্থ-সম্বন্ধে
 ইচ্ছাৎ প্রসিদ্ধি নির্ণয় এতৎ-প্রমাণের ৬৫০ অসম্ভবের আসন নির্ণীত
 চটয়াছে।

অসম্ভব-প্রমাণ চাকাক বাইত অপর সকল দার্শনিকের নিশ্চিন্দা
 মনিয়া লটয়াছেন। চাকাক প্রমাণের মাধ্যম একমাত্র
 অসম্ভব-প্রমাণের চাকাক মনিয়া লটয়া অসম্ভব প্রসিদ্ধি পৃথক্
 ৬৫১-৬৫২ ৬৫৩-৬৫৪ ৬৫৫-৬৫৬ ৬৫৭-৬৫৮ ৬৫৯-৬৬০ ৬৬১-৬৬২ ৬৬৩-৬৬৪ ৬৬৫-৬৬৬ ৬৬৭-৬৬৮ ৬৬৯-৬৭০ ৬৭১-৬৭২ ৬৭৩-৬৭৪ ৬৭৫-৬৭৬ ৬৭৭-৬৭৮ ৬৭৯-৬৮০ ৬৮১-৬৮২ ৬৮৩-৬৮৪ ৬৮৫-৬৮৬ ৬৮৭-৬৮৮ ৬৮৯-৬৯০ ৬৯১-৬৯২ ৬৯৩-৬৯৪ ৬৯৫-৬৯৬ ৬৯৭-৬৯৮ ৬৯৯-৭০০ ৭০১-৭০২ ৭০৩-৭০৪ ৭০৫-৭০৬ ৭০৭-৭০৮ ৭০৯-৭১০ ৭১১-৭১২ ৭১৩-৭১৪ ৭১৫-৭১৬ ৭১৭-৭১৮ ৭১৯-৭২০ ৭২১-৭২২ ৭২৩-৭২৪ ৭২৫-৭২৬ ৭২৭-৭২৮ ৭২৯-৭৩০ ৭৩১-৭৩২ ৭৩৩-৭৩৪ ৭৩৫-৭৩৬ ৭৩৭-৭৩৮ ৭৩৯-৭৪০ ৭৪১-৭৪২ ৭৪৩-৭৪৪ ৭৪৫-৭৪৬ ৭৪৭-৭৪৮ ৭৪৯-৭৫০ ৭৫১-৭৫২ ৭৫৩-৭৫৪ ৭৫৫-৭৫৬ ৭৫৭-৭৫৮ ৭৫৯-৭৬০ ৭৬১-৭৬২ ৭৬৩-৭৬৪ ৭৬৫-৭৬৬ ৭৬৭-৭৬৮ ৭৬৯-৭৭০ ৭৭১-৭৭২ ৭৭৩-৭৭৪ ৭৭৫-৭৭৬ ৭৭৭-৭৭৮ ৭৭৯-৭৮০ ৭৮১-৭৮২ ৭৮৩-৭৮৪ ৭৮৫-৭৮৬ ৭৮৭-৭৮৮ ৭৮৯-৭৯০ ৭৯১-৭৯২ ৭৯৩-৭৯৪ ৭৯৫-৭৯৬ ৭৯৭-৭৯৮ ৭৯৯-৮০০ ৮০১-৮০২ ৮০৩-৮০৪ ৮০৫-৮০৬ ৮০৭-৮০৮ ৮০৯-৮১০ ৮১১-৮১২ ৮১৩-৮১৪ ৮১৫-৮১৬ ৮১৭-৮১৮ ৮১৯-৮২০ ৮২১-৮২২ ৮২৩-৮২৪ ৮২৫-৮২৬ ৮২৭-৮২৮ ৮২৯-৮৩০ ৮৩১-৮৩২ ৮৩৩-৮৩৪ ৮৩৫-৮৩৬ ৮৩৭-৮৩৮ ৮৩৯-৮৪০ ৮৪১-৮৪২ ৮৪৩-৮৪৪ ৮৪৫-৮৪৬ ৮৪৭-৮৪৮ ৮৪৯-৮৫০ ৮৫১-৮৫২ ৮৫৩-৮৫৪ ৮৫৫-৮৫৬ ৮৫৭-৮৫৮ ৮৫৯-৮৬০ ৮৬১-৮৬২ ৮৬৩-৮৬৪ ৮৬৫-৮৬৬ ৮৬৭-৮৬৮ ৮৬৯-৮৭০ ৮৭১-৮৭২ ৮৭৩-৮৭৪ ৮৭৫-৮৭৬ ৮৭৭-৮৭৮ ৮৭৯-৮৮০ ৮৮১-৮৮২ ৮৮৩-৮৮৪ ৮৮৫-৮৮৬ ৮৮৭-৮৮৮ ৮৮৯-৮৯০ ৮৯১-৮৯২ ৮৯৩-৮৯৪ ৮৯৫-৮৯৬ ৮৯৭-৮৯৮ ৮৯৯-৯০০ ৯০১-৯০২ ৯০৩-৯০৪ ৯০৫-৯০৬ ৯০৭-৯০৮ ৯০৯-৯১০ ৯১১-৯১২ ৯১৩-৯১৪ ৯১৫-৯১৬ ৯১৭-৯১৮ ৯১৯-৯২০ ৯২১-৯২২ ৯২৩-৯২৪ ৯২৫-৯২৬ ৯২৭-৯২৮ ৯২৯-৯৩০ ৯৩১-৯৩২ ৯৩৩-৯৩৪ ৯৩৫-৯৩৬ ৯৩৭-৯৩৮ ৯৩৯-৯৪০ ৯৪১-৯৪২ ৯৪৩-৯৪৪ ৯৪৫-৯৪৬ ৯৪৭-৯৪৮ ৯৪৯-৯৫০ ৯৫১-৯৫২ ৯৫৩-৯৫৪ ৯৫৫-৯৫৬ ৯৫৭-৯৫৮ ৯৫৯-৯৬০ ৯৬১-৯৬২ ৯৬৩-৯৬৪ ৯৬৫-৯৬৬ ৯৬৭-৯৬৮ ৯৬৯-৯৭০ ৯৭১-৯৭২ ৯৭৩-৯৭৪ ৯৭৫-৯৭৬ ৯৭৭-৯৭৮ ৯৭৯-৯৮০ ৯৮১-৯৮২ ৯৮৩-৯৮৪ ৯৮৫-৯৮৬ ৯৮৭-৯৮৮ ৯৮৯-৯৯০ ৯৯১-৯৯২ ৯৯৩-৯৯৪ ৯৯৫-৯৯৬ ৯৯৭-৯৯৮ ৯৯৯-১০০০

১। ১। ২। ৩। ৪। ৫। ৬। ৭। ৮। ৯। ১০। ১১। ১২। ১৩। ১৪। ১৫। ১৬। ১৭। ১৮। ১৯। ২০। ২১। ২২। ২৩। ২৪। ২৫। ২৬। ২৭। ২৮। ২৯। ৩০। ৩১। ৩২। ৩৩। ৩৪। ৩৫। ৩৬। ৩৭। ৩৮। ৩৯। ৪০। ৪১। ৪২। ৪৩। ৪৪। ৪৫। ৪৬। ৪৭। ৪৮। ৪৯। ৫০। ৫১। ৫২। ৫৩। ৫৪। ৫৫। ৫৬। ৫৭। ৫৮। ৫৯। ৬০। ৬১। ৬২। ৬৩। ৬৪। ৬৫। ৬৬। ৬৭। ৬৮। ৬৯। ৭০। ৭১। ৭২। ৭৩। ৭৪। ৭৫। ৭৬। ৭৭। ৭৮। ৭৯। ৮০। ৮১। ৮২। ৮৩। ৮৪। ৮৫। ৮৬। ৮৭। ৮৮। ৮৯। ৯০। ৯১। ৯২। ৯৩। ৯৪। ৯৫। ৯৬। ৯৭। ৯৮। ৯৯। ১০০।

১। ২। ৩। ৪। ৫। ৬। ৭। ৮। ৯। ১০। ১১। ১২। ১৩। ১৪। ১৫। ১৬। ১৭। ১৮। ১৯। ২০। ২১। ২২। ২৩। ২৪। ২৫। ২৬। ২৭। ২৮। ২৯। ৩০। ৩১। ৩২। ৩৩। ৩৪। ৩৫। ৩৬। ৩৭। ৩৮। ৩৯। ৪০। ৪১। ৪২। ৪৩। ৪৪। ৪৫। ৪৬। ৪৭। ৪৮। ৪৯। ৫০। ৫১। ৫২। ৫৩। ৫৪। ৫৫। ৫৬। ৫৭। ৫৮। ৫৯। ৬০। ৬১। ৬২। ৬৩। ৬৪। ৬৫। ৬৬। ৬৭। ৬৮। ৬৯। ৭০। ৭১। ৭২। ৭৩। ৭৪। ৭৫। ৭৬। ৭৭। ৭৮। ৭৯। ৮০। ৮১। ৮২। ৮৩। ৮৪। ৮৫। ৮৬। ৮৭। ৮৮। ৮৯। ৯০। ৯১। ৯২। ৯৩। ৯৪। ৯৫। ৯৬। ৯৭। ৯৮। ৯৯। ১০০।



দেখা এবং সকল কাল ধূম ও বহুির নিঃশব্দ সজ্জা না বাপি কাটারও
প্রত্যক্ষ-গোচর হইতে পারে না কেননা, প্রত্যক্ষদ্বারা কেবল
বর্তমানকেই জানা যায়, অতীত ও ভবিষ্যৎকে জানা যায় না।
এই অবস্থায় সকল কাল সকল কালই ধূম থাকিলেই যে বহু থাকিলেও,
কালক্রমেও কাল দেখা যে এই নিঃশব্দ হু হু হু হু না; অর্থাৎ
ধূম আছে, অথচ বহু নাই, উহা যে কথা হইবে না, তাহা প্রতিজ্ঞা
করিয়া কে বলিতে পারে? নাহে, বহুই অকুমানের হেতু যে ধূম
হাড়াতেই অকুমান বহুর বাহিচাবের আশঙ্কা অর্থাৎ ধূম থাকিলেও
বহু নাই থাকিতে পারে, এইরূপ সম্ভাবন উদয় অবশ্যই বী।
একম আশঙ্কার নিরূপিত কোন সম্ভব কথার দেখা যায় না।
সুতরাং (বাহিচাবের আশঙ্কাক্রমে) ধূম ও বহুর বাপি-নিশ্চয়
কোন মতেই সম্ভবপর হয় না, অকুমানের প্রমাণা কথার কথামাত্র
হইয়া পড়ায়।

চাক্ষুরকর্তা উল্লিখিত আপত্তির উত্তরে আশায়া উদয়ন
বলেন, চাক্ষুর যে ধূম ও বহুর বাহিচাবের আশঙ্কা উল্লেখ্য
করিতেছেন, উত্তরে একম আশঙ্কাক্রমেই অকুমান যে
অকুমানের হেতু
৬ পাতক
অসম্ভব নয়
প্রত্যক্ষের জায় আর একটি দৃষ্টান্ত প্রমাণ, তাহা
নিশ্চয় করিয়া বলা চলে অকুমান দ্রষ্টব্য প্রমাণ
নাই উহা প্রতিপন্ন করিতে হইলে, পক্ষের বহুর
অকুমানের হেতু ধূম ও সম্ভাব বহুর বাহিচাবের আশঙ্কার (অর্থাৎ
বহুর হাড়াতে ধূম থাকিতে পারে, এইরূপ সম্ভাবন) কথা
না তুলিয়া চাক্ষুরের উপায় নাই কেননা, অকুমানের হেতু ও
সম্ভাব বাহিচাবের কোন আশঙ্কা নহি নাই থাকে, তাহা ঐ
অবস্থায় হেতু ও সম্ভাব বাপি-জ্ঞানমূলে যে অকুমানের উদয়
হইবে তাহার প্রমাণ্য কে না করিব? বাহিচাবের আশঙ্কার কথা
তুলিলেও সেখানে চিত্তান্ত এই, চাক্ষুর যে অনন্ত দূর ও কাছের
এক তুলিয়া বহু-অকুমানের হেতু ধূম ও সম্ভাব বহুর বাহিচাবের
আশঙ্কার উল্লেখ্য করিলেন, সেই নিম্নলিখিত দেশ ও কাল কি চাক্ষুরের
প্রত্যক্ষের বিষয় হয়? অনন্ত অতীত এবং ভবিষ্যৎ দেশ, কাল
প্রকৃতি ভো কাটারও প্রত্যক্ষ-গোচর হইতে পারে না চাক্ষুরের মতে



ସମୟ ପ୍ରତୀକ ଭିନ୍ନ ଯଦି କେବଳ ପ୍ରମାଣ ମାତ୍ର, ତଥ୍ୟ ଚାକାକ ଅପ୍ରତୀକ
 ଅନନ୍ତ ଅତୀତ ଓ ଭବିଷ୍ୟତ ନେଇ ଏବଂ ତାହାର କଥା ହୁଲିସା ଅନୁମାନେ
 (ସ୍ବପ୍ନ ଆଦି, ବସ୍ତି ନାହିଁ, ଏତିକାଳ ସ୍ବପ୍ନ ଓ ବସ୍ତିର ବାସ୍ତିବ) ବାସ୍ତିତ୍ବର
 ଆବେଶ ଉପରାବନ କରିବେ 'କକାଳ' ? ତାହାର ଐକମ ବାସ୍ତିତ୍ବର
 ଶ୍ରୀମ୍ଭ ହୁଲିସେ ଗଲେ, ଅତୀତ ଓ ଭବିଷ୍ୟତ ନେଇ-କାଳ ପ୍ରଭୃତିର ବାସ୍ତିବତ୍ବ ଓ
 ଚାକାକ ନିକିରାବତ୍ ମାନ୍ୟତା ପଡ଼ିବ ଚିତ୍ତର ଅତୀତ ଏବଂ ତତ୍ପ୍ରାୟ
 ସେକ୍ସ ଓ କାଳ ପ୍ରଭୃତି ଚାକାକର ଯାହା କେବଳ ପ୍ରମାଣ-ଗତ ? ଟିକା ହୁ
 ପ୍ରତୀକ-ଗତା ଚିତ୍ତର ପାଦେ ନା କେବଳ, ଐକମର ପ୍ରତୀକ କେବଳ
 ବହୁମାନଙ୍କର ଜାଣିବେ ପାରେ ଏବଂ ଶ୍ରୀମ୍ଭ-ପ୍ରମାଣର ସାହାଯ୍ୟ ଅନନ୍ତ ଅତୀତ
 ଓ ଭବିଷ୍ୟତ ନେଇ, କେବଳ ପ୍ରଭୃତିର କେବଳ ଯାହା ନା ଏହି ଅବସ୍ଥାରେ ଅତୀତ ଓ
 ତତ୍ପ୍ରାୟ ଚାକାକର ଯାହା ଚାକାକ ଅନୁମାନ ଗତାରେ ବାସ୍ତିବ ଚିତ୍ତର ଅନୁମାନ-
 ଶ୍ରୀମ୍ଭ-ପ୍ରମାଣର ଯାହା କେବଳ ଅନୁମାନ ପ୍ରମାଣ ଗତାରେ ଚାକାକର
 ବାସ୍ତିବ ଯାହା ଅବସ୍ଥାରେ ଅନୁମାନ ଶ୍ରୀମ୍ଭ-ପ୍ରମାଣର ଯାହା ଚାକାକର
 ବାସ୍ତିବ କଥା ଏହି, ଚାକାକର ଯାହା ଅନୁମାନର ଅପ୍ରମାଣ ବାସ୍ତିବତ୍ବର, ଏ
 ଶ୍ରୀମ୍ଭର ଚାକାକର ଯାହା ପ୍ରମାଣ କି ? ଚାକାକର ଯାହା ପ୍ରତୀକ-ନିଶ
 ଶ୍ରୀମ୍ଭର ଯାହା ପ୍ରମାଣ ଗତାରେ ନା, ତଥ୍ୟ ଅନୁମାନର ଅପ୍ରମାଣ ଚାକାକର
 ଯାହା ପ୍ରତୀକ-ଗତା ଯାହା ଯାହା ବାସ୍ତିବ ନାହିଁ । ଅନୁମାନର ଅପ୍ରମାଣ
 ଶ୍ରୀମ୍ଭର ପ୍ରତୀକ-ଗତ ଯାହା ଚିତ୍ତର ପାଦେ ନା । ଚାକାକର ଶ୍ରୀମ୍ଭ
 ଅନୁମାନର ଅପ୍ରମାଣର ଯାହା ପ୍ରତୀକ ଗତାରେ ବାସ୍ତିବ ଚିତ୍ତର । ଚାକାକ
 ବାସ୍ତିବ ଯାହା କେବଳ ଚାକାକର ଅନୁମାନର ଅପ୍ରମାଣ ଯାହା ପ୍ରତୀକର
 ଯାହା ଚିତ୍ତର ପାଦେ, ତାହା ଯାହା କରିବେ ପ୍ରକୃତ ଯାହା । ଏକମ
 କେବଳ ପ୍ରତୀକ ଯାହା ନିକିରାବତ୍ ଯାହା ଅନୁମାନର ଅପ୍ରମାଣ ଯାହା
 ଚାକାକ ପ୍ରତୀକ ଯାହା କଥା ହୁଲିସେ ପାଦେ ନା କେବଳ,
 ଅନୁମାନର ଅପ୍ରମାଣ ଯାହା ପ୍ରମାଣ-ଗତ, ଏକମ କଥା ଚାକାକ ବାସ୍ତିବ
 ପାଦେ ନା । ଏହି ପ୍ରମାଣ ଆବେଶ ବିଚାରୀ ଏହି ଯେ, ଅନୁମାନର ଅପ୍ରମାଣ
 ଯାହା ନା ଚିତ୍ତର ଚାକାକ-କଥା ଏକମ ଯାହା ପ୍ରତୀକ-ପ୍ରମାଣ-ଗତ ନିକିରାବତ୍



পাঠ্য কি ? প্রত্যেকের মঙ্গল চর্য কর্ত্ত প্রভৃতি উদ্দেশ্যের, প্রত্যক্ষ-প্রমাণের
 বা প্রমাণ, তাহা হইতে প্রত্যক্ষ গম্য নাই, অনুমান-সিদ্ধ । এষ্ট অবস্থায়
 প্রত্যক্ষের মানিত (বলেই অনুমানের প্রমাণ) অস্বীকার করা চল না ।
 সম্প্রতি যিহা হইতে তাহা হইতে কিসে কিসেই হইবে হইবে হইবে হইবে হইবে হইবে
 চাক্ষু্যক একমাত্র প্রত্যক্ষ প্রমাণের মত বলা যায় অনুমানের প্রমাণ
 উপস্থাপন করিতে পারেন । সম্প্রতি বলা য়ে, কোনও বিষয় কাহারও
 অজ্ঞতা, ভ্রম, সংশয় প্রভৃতি দেখিলে, তুমি বাস্তবতা হইতে তাহা দূর
 করিবার চেষ্টা করেন । নানাবিধ যুক্তি-ব্যক্তি অবতারণা করিয়া অজ্ঞ জনের
 ভ্রান্তি অপনোদন করিতে প্রয়াস পান চাক্ষু্যকও অবশ্য একরূপ করিয়া
 থাকেন । চাক্ষু্যক যে প্রতিপক্ষ দার্শনিকগণের মতের প্রতিবাদ করিয়া
 অসম্মত স্থাপন করিবার চেষ্টা করিতে পারেন, সেজন্যও প্রতিবাদী
 দার্শনিকগণের অভিমত ভ্রম-প্রমাণপূর্ণ একরূপ যুক্তিয়াই যে চাক্ষু্যক
 অগ্রসর হইয়াছেন, তাহাতে কোন সন্দেহ নাই । এখন জিজ্ঞাস্য এই
 যে, প্রতিপক্ষের অজ্ঞতা, ভ্রম, সংশয় প্রভৃতি চাক্ষু্যক বুঝিলেন কিভাবে ?
 তিনি তাহা প্রত্যক্ষ হইতে অজ্ঞ কোন প্রমাণ মানেন না । প্রতিবাদীর
 অজ্ঞতা, ভ্রম, সংশয় প্রভৃতি প্রতিবাদীর প্রত্যক্ষ-গোচর হইলেও চাক্ষু্যকের
 তাহা উহা কোনক্রমেই প্রত্যক্ষ-গম্য হইতে পারে না । প্রতিবাদীর কথা-
 বাহ্য শুনিয়া, তাহা-তাহা দেখিয়া, চাক্ষু্যক শুধু প্রতিবাদীর অজ্ঞতা ভ্রম
 প্রভৃতির অনুমানই করিতে পারেন । এষ্ট অবস্থায় পরমাত্ম-প্রমাণী
 চাক্ষু্যকের অনুমানের প্রমাণ স্বীকার না করিয়া উপায় কি ? চাক্ষু্যক যখন
 হইবার উপযুক্ত শিক্ষার অসম্মত অধ্যাপনা করেন, তখন শিক্ষার কথা
 শুনিয়া কিংবা যখন তাহা-তাহা দেখিয়া, শিক্ষার কোথায় ভুল বোধিতে
 তাহা বুঝিয়াই যে ভ্রান্তি নিরাসের জন্য চাক্ষু্যক যুক্তি-জালের অবতারণা
 করিয়া থাকেন, তাহা নিঃসন্দেহ । শিক্ষার মানস সঞ্চায়ী ভ্রম তাহা
 চাক্ষু্যকের প্রত্যক্ষের গোচর নাই, অনুমান-প্রমাণ না মানিলে
 চাক্ষু্যক কেমন করিয়া বুঝিবেন যে, তাহা-তাহা শিক্ষার মত এইরূপ ভ্রম
 বা সংশয়ের কাণ্ড মেঘ কমাতে পারিতেছে । বুদ্ধিমান শিক্ষা যে হইবে
 নিকট অধ্যয়নাতী হইয়া উপস্থিত হয়, সেজন্যও হইবে বিচারহীন,
 অধ্যাপন-কৌশল প্রভৃতি সম্পর্কে নিঃসংশয় হইয়াই শিক্ষা হইবে অসম্মত-
 চরণে শরণ লইয়া থাকে । হইবে বিচারহীন, অধ্যাপন-দৈনন্দিন প্রভৃতি

ଶୁକର ଡିପଲୋମା ଗ୍ରହଣ କରିବା ଉଚିତ କେବଳ କାରଣ ସାମାନ୍ୟ ନିବିଡ଼
 ଅନୁସନ୍ଧାନ କରନ୍ତି। ସାଧାରଣ ଶୁକର ଜ୍ଞାନ ଶୁକର ପ୍ରାକାଶକ ଗାନ୍ଧୀ ହିଁଲେଣ
 ନିୟମର ଡାକ୍ତା ପ୍ରାକାଶକ ଡାକ୍ତା ହୁଏ ନା, ଅନୁସନ୍ଧାନର କେବଳ ବିଷୟ ହୁଏ।
 ସାଧାରଣ ଏହିକାଳ ଜୀବନର ସାଧାରଣ ପ୍ରାକାଶକ ଡାକ୍ତା ସାଧାରଣ
 ଅନୁସନ୍ଧାନ, କେବଳ ଶୁକର ଶୁକର ବାକ୍ସ ମେଡ଼ି ଅନୁସନ୍ଧାନ କି ଅନୁସନ୍ଧାନ
 ବାକ୍ସ। ଡିପଲୋମା ନିବିଡ଼ ଗ୍ରହଣ ନ

[illegible]



নিশ্চায়ক বলিয়া। কোঁক তাতিকগণ গ্রহণ করেন নাই। সুতরাং ইহা দেনব
মতে কোনও দেশে, কোনও কালে ধূম বহুিকে ছাড়িয়াও থাকিতে
পারে, চাক্ষু্যকর এইরূপ অ্যাপত্তির কিছুমাত্র মূল্য নাই।

বৌদ্ধ তাত্ত্বিকগণের উল্লিখিত জীবিত অবিনাশাব-সম্বন্ধ কোন
নৈসর্গিকগণ এবং অপদামর তাত্ত্বিকগণ ভাবভাবে
প্রতিবাদ করিয়া মণ্ডন করিয়াছেন বৌদ্ধ-বিক্রমবালীরা
বলেন, যেই দুইটি শব্দার্থের মধ্যে কাথ্য-কারণভাব
কিন্তু তাদাত্ত্বিক ব-অভেদ নাই, এইরূপ শব্দার্থভয়ের ম'শাও

ব্যাপ্তির নিশ্চয় হইয়া অল্পমানের উদয় হইতে দেখা যায়
 জ্যোতিষ শাস্ত্র অতিজ্ঞ ব্যক্তি মঙ্গলগ্রহটিত আকাশে কৃত্তিকা-
 নক্ষত্রের উদয় হইয়াছে দেখায়, কৃত্তিকার পর যে রোহিণী-
 নক্ষত্রের উদয় হইবে, তাহা সত্যক্ষেপে অল্পমান করিতে পারেন এবং
 কৃত্তিকার উদয় এবং গ্রহণের রোহিণী-নক্ষত্রের উদয়ের মধ্যে কোনকণ
 কায়া-কারণসম্বন্ধ নাহি কৃত্তিক এবং রোহিণীর আন্তর বা তালাঘাত
 অসম্ভব। অথচ উল্লিখিত রোহিণী নক্ষত্রের উদয়ের অল্পমান অসম্ভবও
 নহে, অযৌক্তিকও নহে। এক অল্পমানের ফলেও যে বা-পু-জ্ঞান আছে,
 তাহা দীকার না করিয়া উপায় নাই। বৌদ্ধেরা বিবিধ অসিনাভাব
 বা ব্যাপ্তি, প্রাক্কল্প প্রমাণাদি নহে, কেহা পুরুষে দেখান হইয়াছে। ফলে,
 বৌদ্ধ প্রমর্জিত ব্যাপ্তির লক্ষণ যে অসম্পূর্ণ, তাহা না মানিয়া উপায়
 নাই। আর এক কথা এই, যেকৈ পদার্থদ্বয়ের তালাঘাত বা আন্তর
 হইবে, তাহাদের মধ্যে তেঁতু স'ম্বন্ধাব থাকিবে কিরূপে? তেঁতু ও
 সাধারণে ঘাতাদের মধ্যে ভিন্ন অতিস্পষ্টে, তাহাদের তালাঘাত বা আন্তরের
 কথা উঠিতেই পারেন না। ধূম ও বহুির আন্তর বা তালাঘাত সম্ভবপর হয়
 কি? বৃক্ষোভয়া বটগাং, এইটি একটি বৃক্ষ, যেততু একটি বট, এইরূপ
 অল্পমানের ফলে বটকে তেঁতু করিয়া বৃক্ষদ্বয় যে অল্পমান হইয়া থাকে,

३। मर्यादा-कानूनसंगत व वैयक्तिक व निवृत्त'२५

अदिनास्तानिब्रह्मास्मर्त्तनात् य इर्त्तनात् ।

म'दनाइ'दी - क सुक मरिजमनसःअ'ह उँकु,उ एहे क'रिक'ति सोक

[illegible]



সেক্ষেত্রে বটে ও শূন্যের প্রাদায়া বা অন্বেদ স্বীকার করিয়া চলিলে সকল শূন্যই বটে হইয়া চালায় নাকি? এইক্ষণেই বৌদ্ধোক্ত দ্বিবিধ অবিনাশাবকে ব্যাপ্তির নিশ্চায়ক বলিয়া নিম্নলিখিত প্রমাণ করা যায় না। হেতু ধূম ও সাধা বহুর (ক) সচ্চার-জ্ঞান, এবং (খ) ধূম ও বহুর ব্যাপ্তিচার জ্ঞানের অভাব, এই দুই কারণেই কেবল ব্যাপ্তির নিশ্চয় করা যায়/হেতু পারে, এই দ্বাবে ব্যাপ্তির নির্ণয়ে বহুর অনুমানক ধূম হেতুটি সম্পূর্ণ নির্যাস হওয়া আবশ্যিক। নিম্নোক্ত তিনটি কারণ অনুমানের হেতুটি যে নির্যাস, এবং সাধার অনুমানের যথার্থ সত্যক

১৯৪৭
 ১৯৪৮
 ১৯৪৯
 ১৯৫০

তাহা বুঝা যায়—(ক) পক্ষে সত্তা, (খ) অপক্ষে সত্তা, এবং (গ) বিপক্ষে-অসত্তা । যে সকল স্থানে বহু প্রাচুর্য সাধারণ অনুমান করা হইয়া থাকে, সাধারণ আধার সেই পক্ষকে প্রাচুর্য্যক “পক্ষ” বলে। বহুর অনুমানের চেষ্টা পূর্ব পক্ষকে দেখা যাউক—“সুতরাং” চেষ্টা বুঝে যে পক্ষ

সহ্য আছে, তা'হা বুঝা গেল। যে যে স্থলে অশ্রুমানের সাধা বহু প্রকৃতির
অবস্থানে স্থানিষ্ঠিত, তা'হা'র নাম "সপক্ষ", যেমন পাকঘর প্রকৃতি। পাকঘরে
বহু নিষ্কয়ই আছে, এবং সেখানে হেতু ধুমও আছে; অতএব হেতু
ধূমের সপক্ষ-সমুদ্র পাওয়া গেল। সাধা বহু প্রকৃতির অভাব যেখানে
নিষ্কটরূপে বুঝা যায়, তা'হাকে "বিপক্ষ" বলে। বহুর অশ্রুমাণে জলহৃদ
প্রকৃতি বিপক্ষ, কননা, জলহৃদে যে বহু থাকিতে পারে না, তা'হা
স্থানিষ্ঠিত। বহু অশ্রুমানের বিপক্ষ জলহৃদে বহুও নাষ্ট, সুতরাং বহুর
অশ্রুমাণক হেতু ধুমও নাষ্ট। বিপক্ষ জলহৃদে ধূমের অসম্বাদি আছে।
আনুচিত দ্রাব্য লক্ষণসম্পন্ন ধুমট পক্ষভেদ বহুর অশ্রুমানের
নিষ্কোষ হেতু বলিয়া অভিহিত হইয়া থাকে। এইরূপ নির্দেশ

[illegible]

ବେଙ୍ଗଲେର ଶ୍ରୀରାମକୃଷ୍ଣ, ୧୦୭-୧୦୮ ପୃଷ୍ଠା ।

হেতুকেই নিজ বলে নিজের উক্ত ত্রিবিধ লক্ষণই বৈশেষিক, মীমাংসক, অধ্বৈতবদান্তো এবং বৌদ্ধ দার্শনিকগণের অনুমোদিত। নৈয়ায়িকগণ কিন্তু উল্লিখিত ত্রিবিধ লক্ষণ সম্বন্ধে শুদ্ধ না পারিয়া নিজেদের নিজ বা হেতুর পরিণায়ক আরও দুইটি নূতন লক্ষণ পূর্বের আয়োজিত তিনটি লক্ষণের সহিত যোগ করিয়াছেন। সেই দুইটি লক্ষণ হইল (১) অসৎপ্রতিপক্ষতা ও (২) অবাসিত্ব। নৈয়ায়িকের মতে অনুমানের যাত্রা নিজেদের হেতু বা নিজ, তাতা ত্রিলক্ষণ নহে, পঞ্চলক্ষণ। নৈয়ায়িকের ঐ দুইটি অতিরিক্ত হেতুর লক্ষণ যোগ করিবার উদ্দেশ্য এই, অনুমানের তথ্য বিচার করিলে দেখা যায় যে, এমনও অনেক অনুমান-ব্যাকার পাওয়া করা যাউকত পারে, যেখানে একটি পক্ষে বিভিন্ন হেতুর দ্বারা সম্পূর্ণ বিক্রম দুইটি সাধার অনুমান করা চলে। একটি পক্ষ বিক্রম সাধার এইকণ অনুমানকে স্থায়ের পরিভাষায় "সৎপ্রতিপক্ষ" অনুমান বলা হইয়া থাকে। পৃথিবীকে পক্ষ করিয়া "পৃথিবী সকলকণা জগদ্ব্যং" এইকণে পৃথিবীর যে একজন কণা আছে তাহান যেমন অনুমান করা গাঠনিক পার, সেইরূপ নিত্য পার্থিব পরমাণুতেও পৃথিবী থাকায় উত্থাপক পক্ষকণে গ্রহণ করিয়া "পৃথিবী সকলকণা নিত্যব্যং" পৃথিবীর অর্থাৎ পার্থিব পরমাণুর কণা নাও, যেহেতু তাতা নিত্য, এইকণে একটি পৃথিবীকণ পক্ষে জগদ্ব্যং এবং নিত্য এই দুইটি হেতুর দ্বারা সকলকণ এবং অকলকণ বা নিত্য, এইকণ অতাসু বিক্রম দুইটি সাধার অনুমান সম্ভবপর হয়। এইজন্য "পৃথিবী সকলকণা জগদ্ব্যং" এই অনুমানটিকে

১। অসিদ্ধ বৌদ্ধ নৈয়ায়িক সিদ্ধান্ত প্রকার জগদ্ব্যং নামক গ্রন্থ (৭ম পৃষ্ঠা, গাঠকোষাদি ও'রয়েন্টাল সিরিজ,) লিখিয়াছেন—'লক্ষ্য: পু-জিগপযুক্তম। তদ্বাদ যদ্ব্যংগেইর্থে জানমুৎপত্তে তদনুমানম। তদ্বাদ গ্রন্থ প্রাচীন আলঙ্কারিক-গণও হেতুর ই তিন প্রকার লক্ষণেই অনুমান করিয়াছেন—

সম্পদকেন্দ্রণে সিদ্ধোব্যাপ্ততত্ত্বলব্ধকতঃ।

হেতুত্বলক্ষণে জেয়োহেতু তালোবিশর্টব্যং।

কাব্যালঙ্কার, ৪ম পরিচ্ছেদ :

কাব্যপ্রকাশ-প্রাপ্ততা মনসে শুভে, সাহিত্যলক্ষণ সচ্যুত বিশ্বনাথ করিত ও প্রকৃতিও আয়োজিত মতেই অনুমান করিয়াছেন। বিশ্বনাথ সাহিত্যলক্ষণে পঞ্চম পরিচ্ছেদে মহিম শুভেই মত কর্তব্য করিতে গিয়া স্পষ্টে করিয়াই বলিয়াছেন—
অনুমানঃ নাম পক্ষসম্ব-সপক্ষসম্ব-বপক্ষব্যাপ্ততত্ত্বলব্ধকতঃ, সিদ্ধান্তলক্ষণো জ্ঞানম।

সাহিত্যলক্ষণ, ৪ম পরিচ্ছেদ, ২০৮পৃষ্ঠা করিতব্য।



কলে সংপ্রতিপক্ষ অনুমান। সংপ্রতিপক্ষ অনুমানের স্থলে দুইটি অনুমানের
 তেজস্বয়ই তুলাবল বিষয় উভয়ের কোন একটি তেজস্বয়ই সন্দেহ
 বা নিরোধ বলিয়া নিশ্চয় করা চলে না। অথচ একই পক্ষে বা
 সম্মুখিত পরস্পর বিরুদ্ধ দুইটি অনুমান যে সমস্ত হইবে না, দুইটির
 একটি যে মিথ্যা হইবেই তাহা নিশ্চয়। সংপ্রতিপক্ষ অনুমানের
 কোনটি সত্য, আর কোনটি মিথ্যা, তাহা নিশ্চয় করা কঠিন।
 এতদ্বারা যেই তেজস্বয় একপা তুলাবল সংপ্রতিপক্ষ তেজস্বয় থাকে সম্ভব
 নহে, সেইরূপ তেজস্বয়ই প্রকৃত সাংসার অনুমানক তেজ বা লিঙ্গ
 বলিয়া প্রত্ন করিতে হইবে। অর্থাৎ নিরোধ তেজস্বয় সম্পর্কে
 অপ্রতিপক্ষ পক্ষে সত্য, সপক্ষ-সত্য ও বিপক্ষে অসত্য, এই ত্রিবিধ
 লক্ষণের অধীনস্থ “অসংপ্রতিপক্ষ” এইরূপও একটি লক্ষণ বা
 তেজস্বয় পরিচায়ক বিশেষণের প্রয়োগ করিতে হইবে যেখানে প্রত্যক্ষ
 প্রত্নিত প্রবলতম প্রমাণের সাহায্যে পক্ষে (পক্ষত প্রত্নিত) সাংসার
 (বহু প্রত্নিত) অভাব নিশ্চয় হইয়া থাকে, সেখানে তেজ (প্রবলতম
 প্রমাণের দ্বারা) বর্ণিত হয় বলিয়া একপা বর্ণিত তেজস্বয় সাংসার
 সিদ্ধির অনুকূল প্রকৃত তেজ বলিয়া প্রত্ন দায় না। সুতরাং একপা
 বর্ণিত তেজস্বয় অনুমানক লিঙ্গের গণ্য হইতে বাদ দিবার ক্ষমতা তেজস্বয়
 আশে “অবাসিত” এইরূপ একটি বিশেষণও প্রয়োগ করা আবশ্যিক।
 ফলে, মেয়াদিকগণের মধ্যে (১) পক্ষ সত্য, (২) সপক্ষ-সত্য, (৩)
 বিপক্ষে অসত্য, (৪) অসংপ্রতিপক্ষতা এবং (৫) অবাসিত, নিরোধ
 তেজস্বয় এই পাঁচটি লক্ষণ বা পরিচায়ক তেজ সাংসার গেল।

১। অক্ষয়কর্তৃক সংগ্রহিত তেজস্বয়
 লক্ষণ লিখিত জ্ঞানসমুদায় প্রকাশিত।

সংস্কৃত, ১০০ পৃষ্ঠা, বিজয়নগর সংস্কৃত লিপি

অনুগ্রহে নৈমিত্তিক প্রাপ্তি পাঁচটি লক্ষণ-সংগ্রহ অনুমানক নির্দেশ হইতে
 পরিচয় নিরোধ ক’লেও ক’লেও সংগ্রহে উক্ত পাঁচটি লক্ষণই যে তেজস্বয়
 পাওয়া যাইবে, এমন কথা বলা চলে না। কেনন, কষ্টকণ্ডলি অনুমান এমন অর্থে
 যে তাহাদের সপক্ষই পাওয়া যায় না। একপা অনুমানে সপক্ষ-সত্যকে বাদ দিয়া
 অবশিষ্ট চারটি লক্ষণ দ্বারা নিরোধ তেজ বা লিঙ্গের নির্ণয় করিতে হইবে।
 এইরূপ যেই অনুমানের বিপক্ষ নাই, সেখানে বিপক্ষে অসত্যকে বাদ দিতে হইবে।
 সুতরাং ফলবিশেষে পাঁচটি, ফলবিশেষে চারটিতেই যথার্থ তেজস্বয় লক্ষণ বলিয়া
 বুঝিতে হইবে।



স্বাযোগ্য এই পঞ্চবিধ হেতু-লক্ষণকে সংক্ষেপ করিয়া তৈলন নৈয়ায়িকগণ হেতুর কেবল একটি লক্ষণই নির্দেশ করিয়াছেন। তৈলন নৈয়ায়িকগণের মতে "অন্যথা অমূল্যপত্তি"ই হেতুর একমাত্র লক্ষণ। বহুি ব্যতীত মূলের উৎপত্তি সম্ভবপর নহে বলিয়াই বহুর অমৃতমান মূলকে হেতু কবা হইয়াছে। এই মতে সাধারণ যাতা বিপক্ষ সেই জনহৃদ প্রভৃতিতে বহুি নিজ মূলের অসঙ্গতি ব্যাপ্তির সাধক হেতুর লক্ষণ বলিয়া বৃত্তিতে হইবে তৈলন প্রাকিকগণের একরূপ অঙ্গভবের দল এই যে, হেতুর প্রকোক্ত ঐবিধ বা পঞ্চবিধ লক্ষণ থাকিলেও তৃতীয় লক্ষণটিই অর্থাৎ বিপক্ষে হেতুর অসঙ্গতিই যুগাতঃ হেতুর সাধা-ব্যাপ্তির নিশ্চায়ক। ব্যাপ্য হেতুটিকে নিজ, ব্যাপক বহুি প্রভৃটিকে নিজ বা সাধা বলে। নিজ ও নিজের, হেতু ও সাধার নিয়ত সম্বন্ধই ব্যাপ্য-ব্যাপক-সম্বন্ধ বা ব্যাপ্তি বলিয়া পরিচিত। যে-পদার্থের (বহুি প্রভৃতির) সকল আধারেই যে-পদার্থ বিদ্যমান থাকে, সেই মূল প্রভৃতি আধের পরার্থকেই আধার বহুি প্রভৃতি পরার্থের ব্যাপ্য বলে, আধার বহুি প্রভৃটিকে বধ্য হয় ব্যাপক। বহুিপক্ষ কোন স্থানেই মূলের উৎপত্তি অসম্ভব বিষয় মূলের উৎপত্তি-স্থানমাত্রই বহুি অবস্থাই থাকিবে। মূল হইবে একেধা ব্যাপ্য, বহুি হইবে ব্যাপক। মূল ও বহুর এইরূপ ব্যাপ্য-ব্যাপক-ভাবের জ্ঞানোদয় হইলে, মূলে বহুর ব্যাপ্যতার বা ব্যাপ্তির নিশ্চয় হওয়া বহুর অমৃতমান হইবে বিশিষ্টাভিধানী আচাৰ্য্য বেদটীনাথ বলেন, (ক) সাধার সঙ্গিত হেতুর ব্যাপ্তি এবং (খ) হেতুটি পক্ষে বিদ্যমান থাকা (হেতুর পক্ষ-ধর্মতা), হেতুর এই দুইটি লক্ষণই অমৃতমান উদয়ের পক্ষে যথেষ্ট। স্বাযোগ্য পাঁচপ্রকার হেতু লক্ষণ উক্ত লক্ষণদ্বয়েরই বিবরণ ছাড়া অন্য কিছু নহে। পাশ্চাত্য-স্বামের

১। নিশ্চিত-স্থানাচরণপক্ষে কলক্ষণে (হেতুঃ, ওহ পঃ ১১ কঃ ৮৮ ত্রিলক্ষণানিঃ ওহ পঃ ১২ কঃ, বঃ) নিম্নে বহিঃকৃত প্রমাণনয়নত্বাৎ লক্ষণাকং বঃ। তৈলন পণ্ডিত কুমারনন্দ ও বলিয়াছেন, অন্তর্থাচরণপক্ষোৎকলক্ষণঃ লক্ষণম্।

২। ব্যাপ্যঃ সর্বনমিতার্থাকরম্। ততঃ খঃ রূপে অমৃতমিত্যাকরূতে। ব্যাপ্তিঃ পক্ষধর্মতা চেতি, তয়োরেব প্রপঞ্চনঃ পক্ষ জনঃ। পক্ষব্যাপকত্বং সম্পদে সর্বং বিপক্ষবৃত্তিরহিতত্বমবাসিতবিষয়ত্বমৎপ্রতিপক্ষকেতি।



তাইতেছে দার্শনিকগণ, সুতরাং দার্শনিকগণ যে নস্বরহীন ব্যাপ্য তাইবে তাহাতে সন্দেহ কি? ব্যাপ্য থাকিলে ব্যাপক সেখানে অবশ্যই থাকিবে। ব্যাপ্যের দ্বারা ব্যাপকের অজ্ঞানকে অজ্ঞানত্বের বহুস্ত। এটি বহুস্ত কি প্রাচ্য, কি পাশ্চাত্য, এই উভয় স্থানের প্রয়োগেই সমানভাবে প্রকাশিত হইতে দেখা যায়।

অজ্ঞানত্বের মূল "ব্যাপ্তি" কাহাকে বলে? এটি প্রশ্নের উত্তরে বলা যায় যে, সাধা বহুস্ত স্থানে ধূম না থাকা, এবং যেখানে ধূম থাকে, সেখানে সাধা বহুস্ত থাকতে হেতু পদার্থে সাধা ধূমের ব্যাপ্তি বলিয়া জানিবে। আলোচ্য ব্যাপ্তির লক্ষণ নিরূপণ করিতে গিয়া শঙ্করাজাশ্রমীন্দ্র বলেন, সাধা বহুস্ত হেতু বা লিঙ্গ ধূমের আধার যেই যেই বস্তু হইবে, সেট সেট বস্তুতে যদি সাধা বহুস্ত প্রভৃতিরও আধার হয়, অর্থাৎ যেখানে যেখানে হেতু ধূম থাকে, সেখানেই যদি সাধা বহুস্ত থাকে একতরপে হেতু এবং সাধা যদি একস্থানবর্তী বা সমানাধিকরণ হয়, তবে হেতু ও সাধার ঐক্য সমানাধিকরণকেই ব্যাপ্তি বলিয়া জানিবে।^১ আচার্য্য বেঙ্কটনাথ ব্যাপ্যের, ব্যাপকের, এবং ব্যাপ্য-ব্যাপকের সম্বন্ধ বা ব্যাপ্তির লক্ষণ ব্যাখ্যা করিতে গিয়া কায়পারিত্যক্তিতে বলিয়াছেন, যাহা সমান দেশে সমান কালে কিংবা নূন দেশে এবং নূন কালে মিলিত হই বিদ্যমান থাকে, (কোন ক্রমেই ব্যাপক অপেক্ষায় যাহা অধিকস্থানবর্তী হইতে পারে না) তাহাকে ব্যাপ্য বলা হয়, আর যাহা অধিক দেশে অধিক কালে কিংবা সমান দেশে এবং সমান কালে বর্তমান থাকে, তাহাকে ব্যাপক বলা হয়।^২ যেই দেশে এবং যেই কালে অবস্থিত যেই বস্তু (ধূম

১। ব্যাপ্তিচ্চাৎ সমানাধিকরণ্যুক্ত সমানাধিকরণ্যুক্তঃ।

বেঙ্কটনাথস্বামী, ১৭৬ পৃঃ, বোধে নং।

যাবৎ সাধনাস্থাপিতঃ সংসাধ্যস্তবচ্ছেদকঃ তদবচ্ছিন্নসাধ্যসামানাধিকরণ্যঃ ব্যাবিকিসার্ধঃ।
শিখারি, ১৭৪ পৃঃ।

২। দেশতঃ কালতো ব্যাপি সখো নূনোহপি বা তবৎ।

ব্যাপ্যো ব্যাপকস্ত সমোব্যাপ্যিকোহপি বা।

কায়পারিত্যক্তি, ১০০ পৃঃ।



প্রভৃতির) যেই দেশে এবং যেই কালে বর্তমান যেই বস্তুর (বহু প্রভৃতির) সহিত অবিনাভাব সুনিশ্চিত, সেট অবিনাভূত বা ব্যাপ্য-বস্তুর, এবং ঐ ব্যাপ্য বস্তুর সহিত নিয়ত সম্বন্ধ ব্যাপক বস্তুর আনোচ্য ব্যাপ্য ব্যাপক সম্বন্ধের বোধই ব্যাপ্তি। এইরূপ ব্যাপ্তি বোধের উদয় হইলেই ব্যাপ্য লিঙ্গ ধূম প্রভৃতি দেখিয়া ব্যাপক সাধা বহুর অনুমান হইয়া থাকে।

নিখার্ক-সম্প্রদায়ের আচার্য্য মাধবদুকুল বলেন যে, যেখানে সাধা বহু প্রভৃতি নাহি, সেই (সাধাবলম্বিত) জলতৃদ প্রভৃতি পদার্থ বর্তমান না থাকিয়া, যেখানে নিশ্চিতই সাধা আছে, সেখানে সাধার সহিত একই আধানে যেই হেতু বা লিঙ্গটি বর্তমান থাকিবে, সেইরূপ হেতু ধূমানির সহিত সাধা বহু প্রভৃতির সামান্যিকরণ বা তুল্যাত্মকতা দেখিয়াই সাধা বহু প্রভৃতির সহিত হেতু ধূম প্রভৃতির ব্যাপ্তির আনোচ্য হইয়া থাকে। মাধব-পুণ্যাবিত্ত আচার্য্য জয়দীর্ঘ প্রমাণপদ্ধতি নামক গ্রন্থে অবিনাভাবকেই ব্যাপ্তি বলিয়া শিক্ষায় করিয়াছেন। জয়দীর্ঘের মতে “অবিনাভাব” কথাটাকা বোঝানো দ্বিবিধ অবিনাভাবই বুঝায় না যে (ধূম প্রভৃতি) যাহার (বহু প্রভৃতির) নিয়ত সততর; অথবা যাহার (বহুকে) বাদ দিয়া যে পদার্থ (ধূম প্রভৃতি) থাকিতেই পানেনা, সেই ধূম প্রভৃতির সহিত বহু প্রভৃতির অবাতিচাবী সম্বন্ধই ব্যাপ্তি। সাতচর্চানিয়ম উক্তোর ব্যাপ্তি-লক্ষণম। প্রমাণ-চম্বিকা,

১। অজ্ঞেয়ং তত্ত্বম্। যৎসংজ্ঞপ্তম্কেলকালবিনো যন্ত যাদৃশকণেণ যৎকেল-কালবর্তিনঃ তেনাবিনাভাবঃ তদিত্যবিনাভূতং ব্যাপ্যম্। তৎ প্রতিসংজ্ঞ্যাপকমিতি। তেন নিস্পাদিকত্বা নিস্কৃতঃ সৎকেল্যাপ্তিবিভূক্তঃ ভবতি।

জয়দীর্ঘপরিভূক্তি ১০১—৩ পৃঃ ;

২। সাধাবলম্বিত্যুক্তিরে সতি সাধাসামান্যবিকল্পাৎ ব্যাপ্তিঃ, ভবতি চি ধূমস্য চেত্যেতঃ সাধাবলম্বিত্য। মতানসান্নিত্যেহেতু ধূমানিস্য অকৃত্বিতঃ সাধোনে বক্তিনা সামান্যাহিকরণমিতি লক্ষণসম্বন্ধঃ। ঐত্যাধ্যাপ্তিগ্রহণেএব ধূমোক্তংসংজ্ঞ্যাপ্তিনাক্ষেতি পরপক্ষমিহিবক্ত, ২০৭ পৃষ্ঠা ;

৩। অবিনাভাবোব্যাপ্তিঃ সাতচর্চানিয়মইতিদ্যাবৎ। ব্যাপ্তেঃ কণ্যব্যাপ্য, তত্ত্বঃ কর্তৃব্যাপকম। যথা ধূমত অগ্নিন ব্যাপ্তিঃ অবাতিচম্বিতঃ সৎকেলঃ, যত্র ধূমস্তস্মাদি তিতি নিষমাৎ। জয়দীর্ঘ-কৃত প্রমাণপদ্ধতি, ১২-১৩ পৃষ্ঠা ;



১৬৩ পৃ., আলোচিত লক্ষণে “সাহচর্য্য” কথার দ্বারা সাধার সহিত হেতুর নিয়ত বা অব্যভিচারী-সম্বন্ধই যে ব্যাপ্তির মূল ভিত্তি বই সূচনা করা হইয়াছে। এই মতে ব্যাপ্তি বুঝাতে হইলে সাধার সহিত একই অধিকরণে হেতুকে যে বর্তমান থাকিতেই হইবে, এবং সাধার সহিত হেতুর সম্বন্ধ বলিতে যে ঐক্য সম্বন্ধই (হেতু ও সাধার সামান্যাদিকরণাই) বুঝায়, অথ্য কোনরূপ সম্বন্ধ বুঝায় না, এমন কথা জোর করিয়া বলা চলে না। কেননা, কোন কোন অনুমানের প্রয়োগে দেখা যায় যে, সাধার আধিকরণ অর্থাৎ পক্ষে বর্তমান না থাকিয়াও হেতু সাধার নিয়ত-সহচর হইয়া থাকে। সেক্ষেত্রে সাধার অধিকরণে অবর্তমান হেতুদ্বারাও অনায়াসেই সাধার অনুমান করা চলে। পক্ষান্তর পাদতল-বিচারিণী শীর্ণকায়া তটিনীর অকস্মাৎ জল বৃদ্ধি দেখিয়া পক্ষান্তর উদ্ধৃত্তাগে কোথায়ও অবস্থা বৃষ্টি হইয়াছে, “উদ্ধৃত্তাগে বৃষ্টিমান্ অধোদেশে নদীপূরাং” এইরূপ অনুমান সুখমাত্রাই করিয়া থাকেন। উক্ত অনুমানের হেতুর সহিত সাধার সম্বন্ধ বিচার করিলে দেখা যাইবে যে, এইরূপ অনুমানের প্রয়োগে সাধার অধিকরণ, পক্ষান্তর শিথল প্রভৃতিতে, নিম্নলিখিত নদীর জল-বৃদ্ধিরূপ হেতু ভো বর্তমান নাহি, অধিকন্তু বৃষ্টিরূপ সাধার অভাব যেখানে (অধোদেশে) আছে, সেইখানেই উল্লিখিত অনুমানের হেতুটি (নদীর জল-বৃদ্ধি) বিস্তমান রহিয়াছে। সাধার অভাবের অধিকরণে (অধোদেশে) হেতুটি বর্তমান থাকায়, হেতুর যে সাধা-সামান্যাদিকরণা নাই, হেতু ও সাধার অধিকরণ যে বিভিন্ন, ইহা সত্যকেই বুঝা যায় অতএব সাধার সহিত একই অধিকরণে হেতু বর্তমান থাকিলেই, অর্থাৎ সাধার সহিত হেতুর সামান্যাদিকরণা থাকিলেই যে কেবল ব্যাপ্তি থাকিবে, হেতু ও সাধার অধিকরণ ভিন্ন হইলে যে সেক্ষেত্রে হেতু ও সাধার ব্যাপ্তি থাকিবে না, এমন কথা কোন মতেই বলা চলে না। বরং দ্বায় বৈশেষিক, অষ্টভক্তবেদান্ত প্রভৃতি যে সকল দর্শনে সাধার সহিত হেতুর সামান্যাদিকরণাই ব্যাপ্তির নিশ্চায়ক বলিয়া সিদ্ধান্ত করা হইয়াছে, সেই সকল দর্শনের ব্যাখ্যায় অধোদেশে জল-বৃদ্ধি দেখিয়া উদ্ধৃত্তাগে বৃষ্টির অনুমানের স্থলে হেতু ও সাধার অধিকরণ ভিন্ন হওয়ায় ব্যাপ্তির লক্ষণের অব্যাপ্তিই অপরিহার্য্য হইয়া পড়ায়। এইজন্যই মানব-প্রমাণবিৎ পণ্ডিতগণ দ্বায়-বৈশেষিককে ব্যাপ্তির লক্ষণ গ্রহণ

করেন নাও, খণ্ডনই করিয়াছেন। মাত্র-পণ্ডিতগণের মতে সাধার সঙ্কিত হেতু এক অধিকরণে থাকিলে ব্যাপ্তির জ্ঞানোদয় হইতে যেকোন কোন বাধা নাই, সেইরূপ স্থলবিশেষে হেতু ও সাধা এক অধিকরণে না থাকিলেও, ভিন্ন অধিকরণে থাকিলেও (সামান্য অধিকরণের স্থায় বৈয়ধিকরণেও) হেতুটি সাধার অবিলোভ সত্বে এইরূপ নিশ্চয় থাকিলে, ব্যাপ্তির জ্ঞানোদয় হইতে এবং ঐ ব্যাপ্তিমূলে অনুমানের উদয় হইতে কোন বাধা নাই। হেতু ও সাধার অধিকরণ যে সকল ক্ষেত্রে ভিন্ন ভিন্ন, সেই সকল স্থলেও ব্যাপ্তির লক্ষণের সঙ্গতি প্রদর্শন করিতে গিয়া তৎকর্ত্তাশ্রয়-পণ্ডিত বাসরাজ বলিয়াছেন যে, হেতু ও সাধার অবিনাশাবধি (সামান্য অধিকরণ নহে) ব্যাপ্তির নিশ্চায়ক। যেই দেশে এবং যেই কালে অবস্থিত যেই বস্তু (বহু প্রকৃতি) বাতীত যেই দেশে এবং যেই কালে নিয়ত বর্তমান যেই বস্তু (ধূম প্রকৃতি)। উৎপত্তি সম্ভব হয় না, সেই ধূম প্রকৃতির বহু প্রকৃতির সঙ্কিত অবিনাশাব বা ব্যাপ্তি আছে সুস্থিতে হইবে।^১ অনুপপত্তিই যে ব্যাপ্তি-বোধের এবং ঐ ব্যাপ্তি-জ্ঞান অনুমানের মূল, তাহা বাসরাজ তাঁহার তৎকর্ত্তাশ্রয় নামক গ্রন্থে প্রথম বিশেষভাবে বিচার করিয়া দেখাইয়াছেন। বাসরাজের মতে অনুপপত্তি কেবল অর্থাপত্তিতেই মূল নহে, অনুমান, উপমান প্রকৃতিরও অনুপপত্তিতে মূল। অনুপপত্তি বলিতে 'ক যুগ্মঃ ১' তাঁহার উক্ত, অর্থার্থ-কৃত প্রমাণ-পদ্ধতির টীকাকার জনাকিন ভট্ট বলিয়াছেন যে, সাধা বহু প্রকৃতি বাতীত সাধন ধূম প্রকৃতির অন্তর্গত অনুপপত্তি বলিয়া জানিবে। সাধান বিনা সাধনাত্ম্যভাবে অনুপপত্তিরিতি। প্রমাণপদ্ধতির জনাকিন-কৃত টীকা, ১৯ পৃষ্ঠা; সাধন ধূম প্রকৃতির দিক চাইতে বিচার করিলে "যেখানে ধূম থাকে, সেখানে বহুও থাকে" এইরূপ ধূম ও বহুর সাক্ষ্যের উপরই নির্ভর করিতে হয়। এতজগাই মাত্র-মতে নিয়ত-সাক্ষ্যকে ব্যাপ্তি বলা হইয়াছে সুস্থিতে হইবে। যেই ধূম পদ্ধতির অনুপপত্তি হয় তাহাকে সাধা, এবং যেই বহু

১। যৎকালস্যসংকৃতং যত্ যৎকালং লব্ধং যত্ যত্ যত্ অনুপপত্তিঃ, তত্ তেন সা ব্যাপ্তিঃ। জন যত্ এত্ কৃত্ প্রমাণপদ্ধতির টীকা ১৯ পৃষ্ঠা উক্ত সাক্ষ্যের উক্তি;



প্রকৃতি ব্যতীত ধূম প্রকৃতির উৎপত্তি সম্ভব হয় না, সেই বহু প্রকৃতিকে বাপক বলে - মোটা কথায়, বহু ধূমকে ব্যাপিয়া থাকে, কখনও ছাড়িয়া থাকে না, যে ব্যাপিয়া থাকে (ব্যাপ্তির কৰ্ত্তা) সেই বহু প্রকৃতিকে বাপক, এবং যাচাকে ব্যাপিয়া থাকে (ব্যাপ্তির কৰ্ম) সেই ধূম প্রকৃতিকে ব্যাপ্য বলে বাপা থাকিলে বাপক সেখানে অবশ্যই থাকিবে, ইহার নাম অময়-ব্যাপ্তি পক্ষান্তরে, বাপকের অভাব ঘটিলে ব্যাপ্যেরও অভাব সেখানে অবশ্যই ঘটবে, (ধূমভাববান্ বহুভাবাৎ) এতরূপ ব্যাপ্তিকে বাতিরেক ব্যাপ্তি বলা হইয়া থাকে। অময়-ব্যাপ্তিস্থলে সাধনটি বাপা, আর সাধ্য, অনুমেয় বহু প্রকৃতি বাপক হইয়া থাকে। বাতিরেক-ব্যাপ্তিস্থলে সাধন অভাবটি হয় বাপা, সাধনের অভাবটি হয় ব্যাপক, উভয় স্থলেই ব্যাপ্যের দ্বারা বাপকের অনুমান হইয়া থাকে ৷

এই ব্যাপ্তিক তৈরন নৈয়াজিকগণ "অময়ব্যাপ্তি" ও "বহিব্যাপ্তি" এই দুই ভাগে ভাগ করিয়াছেন, এবং অময়ব্যাপ্তিকে তৈরন পণ্ডিতগণ সাধা-মিক্তির সহায়ক বলিয়া গ্রহণ করিয়াছেন, বহিব্যাপ্তিকে অনাবশ্যক বুলিয়া পরিত্যাগ করিয়াছেন। তাহাদের মতে যেই অনুমানে যেই বস্তুকে পক্ষ করা হয়, অনুমানের সেই বস্তু বা পক্ষে অবস্থিত সাধার সতিত হেতুর যে ব্যাপ্তি তাহাকে অময়ব্যাপ্তি, আর পক্ষ ভিন্ন, সপক্ষ-দষ্টান্ত প্রকৃতিতে হেতুর যে ব্যাপ্তি তাহাকে বহিব্যাপ্তি বলা হইয়া থাকে ৷ পক্ষতে ধূম সেখিয়া

১। যত্নানুলপ্তিঃ স বাপাঃ, যেন নিনা অতুলপ্তিঃ স বাপকঃ। প্রমাণ-পদ্ধতির কল্যাণ-কৃত টীকা, ৭২ পৃষ্ঠা :

২। ব্যাপ্তিঃ দ্বিবিধা। অময়ব্যাপ্তিঃ বাতিরেকব্যাপ্তিঃ, সাধনস্ত স ধেন ব্যাপ্তিব্যব-ব্যাপ্তিঃ। স ব্যাপ্তিব্যব সাধনাত্মকেন ব্যাপ্তি ব্যাপ্তিঃ। ক্রম ৫ অময়ব্যাপ্তিঃ সাধনঃ ব্যাপ্তিঃ সাধাঃ বাপকঃ। বাতিরেকব্যাপ্তিঃ ক্রম ৬ সাধ্যাত্মকেন ব্যাপ্তিঃ সাধনাত্মকেন বাপকঃ। সৰ্বত্র ব্যাপ্তিপূৰ্বক বৈধেয় ব্যাপ্তিঃ প্রমাণ ৷

প্রমাণটীকা, ১০৭ পৃষ্ঠা :

৩। অময়ব্যাপ্তিঃ বৈধেয়ঃ সাধ্যপ্রস্তাবেন
পক্ষানুলপ্তিঃ ৫ বহিব্যাপ্তিকৃত সাধনঃ সাধ্যম্।
পক্ষীকৃত এই দিবদে সাধনস্ত সাধনঃ
ব্যাপ্তিব্যবব্যাপ্তিব্যবস্তুঃ বহিব্যাপ্তিঃ ৷

বাহিরেবস্তুবি কৃত প্রমাণ দ্বন্দ্বত্বাত্মকালঙ্কার, ৩৭-৩৮ পৃষ্ঠা :



যখন বহির অশ্রুমান করা হয়, সে-ক্ষেত্রে পর্বতে বহির অশ্রুমানের জন্য পাক-ঘর প্রভৃতিতে ধূম ও বহির যে ব্যাপ্তি-বোধ ভাঙ্গা বহির্ব্যাপ্তি। ঐ ব্যাপ্তি পর্বত-গাত্রোখিত ধূমে না থাকায়, পর্বতস্থ সেই ধূমের দ্বারা পর্বতে অবস্থিত বহির অশ্রুমান কখনই হইতে পারে না। পর্বতে বহির অশ্রুমানের জন্য পর্বতোখিত ধূমের সহিত পর্বত-মধ্যস্থ বহির ব্যাপ্তি-জ্ঞানই আবশ্যিক; এবং ঐরূপ ব্যাপ্তি বোধের দ্বারা পর্বতে বহির অশ্রুমান হইয়া থাকে। আলোচিত স্থলে অশ্রুমানের পক্ষ যে পর্বত ভাঙতে মনের সাতায়েই কেবল ব্যাপ্তি-জ্ঞানের উদয় হওয়ায়, এইরূপ ব্যাপ্তি “অশ্রুব্যাপ্তি” আখ্যা লাভ করে। জৈনরা বলেন, অশ্রুব্যাপ্তির সাতায়েই যখন অশ্রুমানের উদয় হওয়া সম্ভবপর হয়, তখন পাকমালা প্রভৃতিতে বহির ব্যাপ্তি-প্রদর্শন পর্বতে বহির অশ্রুমানে অনাবশ্যক বলিয়াই মনে পড়বে না কি? জৈন-নৈয়ায়িকদিগের উল্লিখিত যুক্তি অশ্রুসরণ করিয়া অনেক বৌদ্ধ নৈয়ায়িকও আলোচিত অশ্রুব্যাপ্তি সমর্থন করিয়াছেন এবং বহিব্যাপ্তিকে পরিভাগ করিয়াছেন : জায়-কোশলিক পণ্ডিতগণ অশ্রুব্যাপ্তি, বহিব্যাপ্তি বলিয়া ব্যাপ্তির বিভাগ সমর্থন করেন নাই। প্রসিদ্ধ নৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্টাচার্য জায়-মঞ্জরীতে বহিব্যাপ্তি হইতে অশ্রুব্যাপ্তি যে কোন প্রকার পৃথক ব্যাপ্তি নহে, ইহা বিচার করিয়া দেখাইয়াছেন। জিজ্ঞাসু পাঠককে আমরা জায়মঞ্জরী পাঠ করিতে অনুরোধ করি। নৈয়ায়িক-সম্প্রদায় সামান্য-ব্যাপ্তি এবং বিশেষ-ব্যাপ্তি, এই ভাবে ব্যাপ্তির বিভাগ অশ্রুনেদন করিয়াছেন। যেখানে ধূম থাকে, সেখানেই বহিও থাকে, এইরূপে ধূম ও বহির যে ব্যাপ্তির জ্ঞানোদয় হয়, তাহা সামান্য-ব্যাপ্তি। কেননা, ধূম বলিতে একেই ধূমরূপে নিখিল ধূমকে (ধূম-সামান্যকে), বহি বলিতেও (বহিবাবজিন্নরূপে) সকল বহিকেই গ্রহণ করা হইয়াছে। হেতু ও সাধারণ সামান্য ধূমকে লইয়া ব্যাপ্তি-বোধের উদয় হইয়াছে বলিয়া, এই প্রকার ব্যাপ্তিকে “সামান্য-ব্যাপ্তি” আখ্যা দেওয়া হইয়াছে বুঝিতে হইবে। আলোচ্য সামান্য-ব্যাপ্তির গ্রন্থক উদাহরণ-বাক্যও ‘যো যো ধূমবান্, স স বহুমান্’, এইরূপে যৎ এবং তৎ শব্দের দ্বারা গঠিত হইতে দেখা যায়।

১। এসেরাটিক সোসাইটি হইতে প্রকাশিত বৌদ্ধ পণ্ডিত বুদ্ধাকরদাঙ্কি-কৃত অশ্রুব্যাপ্তি-সমর্থন গ্রন্থ দেখুন।



বিশেষ ব্যাপ্তির ক্ষেত্রে ব্যাপ্তির লক্ষণ কোন নির্দিষ্ট বাক্তি বা বস্তু বিশেষকেই লক্ষ্য করে বলিয়া ছেতু ও সাধ্যকে সামান্য ভাবে গ্রহণ করার প্রসঙ্গই উঠে না। বিশেষ ভাবেই নির্দিষ্ট ছেতু ও সাধ্য গৃহীত হইয়া থাকে। কুইনাটনের বর্ণ অভিযায় শুভ্র এবং উহা অভ্যস্ত তিক্তবস, উচা যিনি জ্ঞানেন, তিনি কুইনাটনের উগ্র তিক্ত বসকে ছেতুরূপে গ্রহণ করিয়া অনায়ামেই উহার শুভ্র রূপের অনুমান করিতে পারেন (তদরূপবান্ তন্নরসাং)। কুইনাটনের সেই তিক্ত বসের পরিচয় যখন পাওয়া গিয়াছে, তখন এখানে ঐ শুভ্র রূপও যে মিলিবে, তাহাতে সন্দেহ কি? কোনও বস্তুর বিশেষ বসকে ছেতু করিয়া ঐ বস্তুর বিশেষ রূপের যে অনুমান করা হইয়া থাকে, ইহা সামান্য-অনুমান নহে, বিশেষ-অনুমান। এষ্ট জাতীয় অনুমানের মূল ব্যাপ্তিও সামান্য-ব্যাপ্তি নহে, বিশেষ-ব্যাপ্তি। যে-অনুমানের লক্ষ্য নির্দিষ্ট বস্তু বা বাক্তি, সেখানে ছেতু ও সাধ্যের সামান্য মধ্য লইয়া ব্যাপ্তির নিরূপণ করার কোন অর্থ হয় না, “যৎ” “তৎ” পদের দ্বারা অনির্দিষ্টভাবে উদাহরণ বাক্যের পরিচয় দেওয়াও চলে না।

আমোচিত ব্যাপ্তির নির্ণয় কিরূপে করা যাইবে? ছেতু ও সাধ্যের সহচার-দর্শন ও ব্যক্তিচারের অনর্শন হইতেই ব্যাপ্তির নিশ্চয়

হইয়া থাকে। এইরূপ ব্যাপ্তি-নিশ্চয়ের জন্য বহুক্ষেত্রে
অলোচ্য ব্যাপ্তি-
নিশ্চয় করিবার
উপায়
বহুবার ছেতু ও সাধ্যের একত্র দর্শন বা ভূয়োদর্শন
আবশ্যক কিনা? এষ্ট প্রশ্নের উত্তরে মীমাংসাতায়া

কুমারিল ভট্ট ইহার প্রাকবাক্তিকে ভূয়োদর্শনের
প্রয়োজনীয়তা স্বীকার করিয়াছেন ১। বিশিষ্টাভিভাবানী আচাৰ্য্য বেকট-
নাথও ভূয়োদর্শনের আবশ্যকতা স্পষ্টবাক্যেই স্বীকার করিয়াছেন—
যথোপলব্ধ্য ভূয়োদর্শনৈর্গম্যতেতদু সা, শ্রাযপরিভুক্তি, ১০৫ পৃষ্ঠা। মীমাংসক
প্রভাকর, নেয়ায়িক, বৈশদিক, অদ্বৈতাবদান্টী প্রভৃতি কেই ব্যাপ্তির
নির্ণয়ে ভূয়োদর্শনের আবশ্যকতা স্বীকার করেন নাই। ইহাদের মতে
ছেতু ও সাধ্যের ব্যক্তিচারের জ্ঞান না থাকিলে, কোন একটিমাত্র
স্থলে ছেতু-সাধ্যের সহচার দর্শন থাকিলেও ব্যাপ্তির নিশ্চয় হইতে
কোনরূপ বাধা হয় না। পক্ষান্তরে, বহুক্ষেত্রে বহুবার সহচার দর্শন

১। ভূয়োদর্শনমম্যাচব্যাপ্তিঃ সামান্যবস্তুভাবঃ। প্রাকবাক্তিক,

অনুমান পদ্যিঃ, ১২ পৌক।



বা ভূয়োদর্শন থাকিলেও যদি কোন একটি স্থলেও হেতু ও সাধোর ব্যভিচার দেখা যায়, তবে সেক্ষেত্রে হেতু ও সাধোর ব্যাপ্তি-জ্ঞানোদয় হয় না, হইতে পারে না। এই অবস্থায় ব্যাপ্তির নিশ্চয় ভূয়োদর্শনের প্রয়োজনীয়তা স্বীকার করার কোন অর্থ হয় কি? মাধব পণ্ডিতগণ বলেন যে, প্রত্যক্ষ, অনুমান এবং আগম, এই ত্রিবিধ প্রমাণের সাতায়েই অনুমানের মূল ব্যাপ্তির সঠিত আশ্রয়ের পরিচয় ঘটে। ধূমের সঠিত বহুর ব্যাপ্তি পাকমরে সকলেই প্রত্যক্ষ করিয়া থাকেন, ব্যাপ্তি যে-ক্ষেত্রে প্রত্যক্ষ-গম্য, সে-ক্ষেত্রে ভূয়োদর্শন এবং ব্যভিচারের অদর্শনকে ব্যাপ্তি-নিশ্চয়ের সহকারীই বলিতে হয়।^১

এইরূপ ব্যাপ্তির নিশ্চয় হইলে ঐ ব্যাপ্তি-জ্ঞানমূলে যে জ্ঞানোদয় হয় তাহাকেও বলে অনুমান। এরূপ অনুমানের যাত্রা সাধন, তাহাই অনুমান

অনুমান

প্রমাণ অনুমান-সম্পর্ক নৈয়ায়িক বলেন যে, পক্ষান্ত

ধূম দেখার পর, যেখানে ধূম থাকে সেখানে বহুিও থাকে,

(ধূমাবহুব্যাপ্যঃ)। এইভাবে ধূম ও বহুর ব্যাপ্তির স্মৃতি দর্শকের মনের মধ্যে স্মৃতিয়া উঠে। তাবপর, বহুর ব্যাপ্তিবিম্বিষ্ট হেতু ধূমই পক্ষান্তে (পক্ষ) দেখা

যাটাত্তে, এই প্রকার বোধ দৃঢ় হয়, এবং তাহারই বলে পক্ষান্ত-গাম্যাত্তি ধূমে “বহুি-ব্যাপ্য ধূমবান পক্ষান্তঃ” এইরূপে বহুর ব্যাপ্তি গৃহীত হইয়া,

অপ্রত্যক্ষ বহুি সম্পর্কে যে জ্ঞান উৎপন্ন হয় তাহান নাম অনুমান। ব্যাপ্তিবিম্বিষ্ট-পক্ষগম্যতা জ্ঞানজ্ঞা জ্ঞানমহুমিতিঃ। উল্লিখিত নৈয়ায়িকের মতের সমালোচনা

করিয়া মীমাংসক ও বেদান্তী বলেন যে, ব্যাপ্তি-জ্ঞানটি অত্যন্ত ব্যাপকভাবেই উদ্ভিত হইয়া থাকে। পাকশালা প্রভৃতিতে ধূম ও বহুর ব্যাপ্তি প্রত্যক্ষতঃ

গৃহীত হইলেও পাকশালাস্থিত ধূম বা বহুর পক্ষান্তে থাকিবে না। এই অবস্থায় পাকশালায় ধূম ও বহুর ব্যাপ্তি প্রত্যক্ষতঃ দেখিয়া পক্ষান্তস্থ

ধূম ও বহুর উহার প্রমাণ করিতে হইলে, ধূম ও বহুর পাকশালা প্রভৃতি আশ্রয় বা অধিকরণকে বাদ দিয়া, যেখানে যেখানে ধূম

১. সচ ব্যভিচারাক্ষেপে সতি সচচ মদর্শনেন গৃহ্যতঃ। সচচ সচচাবদর্শনং ভূয়োদর্শনং সচচদর্শনং বহুি নিবেদ্যানুচল্লীয়াঃ, বঃ পণ্ডিতায়া, ১৭২ পৃষ্ঠা, বোধে সং.

২. নহু ব্যাপ্তিগম্যঃ। কোন প্রমাণের জাতিতে বধ্যগম্য প্রত্যক্ষস্থ মানাগমৈবিত্তিক্রয়ঃ। সচচ তাবদধূমস্ত অগ্নিনা ব্যাপ্তি বহানসংসদৌ প্রত্যক্ষগম্যঃ।

সচচ ভূয়োদর্শন-ব্যভিচারাদর্শনে সচচাবিত্তিঃ। প্রমাণচক্ষিকা, ১৪২-৪৬ পৃষ্ঠা,



থাকিলে, সেই সেই স্থলেই বহিঃ থাকিলে, ধূমের মূলপ্রকার অর্থাৎই বহিঃও আধার হইবে, এইরূপে বাপকভাবেরই অবস্থা ধূম ও বহির ব্যাপ্তির নিষ্চয় করিতে হইবে। এক্ষণে প্রশ্ন দাঁড়াইবে এই যে, উল্লিখিত বাপক ব্যাপ্তির কোনও বিশেষ অংশের অবস্থিত পক্ষান্তর ধূম বা বহিতে কেমন করিয়া প্রয়োগ করিবে? সামান্যভাবে। ধূমরূপে। ধূমস্বরূপে (বহিররূপে) বহির যে ব্যাপ্তির নিষ্চয় হইয়াছে তাহা (সেই বাপক ব্যাপ্তি) পক্ষান্তর ধূমে নাই বলিয়া, ব্যাপ্তি বিমিশ্র পক্ষের অসম্ভব হইয়া দাঁড়াইবে নাকি? ফলে, (ব্যাপ্তি-বিমিশ্র পক্ষস্বরূপ-জ্ঞানজন্য জ্ঞান অনুমান, এককপ) স্থায়ীকৃত অনুমানের লক্ষণকে কোনমতেই সঙ্গত বলা চলিবে না। বহির ব্যাপ্তিবিমিশ্র হেতু ধূমটি পক্ষ (পক্ষান্ত)। আর, এককপ হেতুর পক্ষসম্বন্ধ পক্ষান্ত অনুমান প্রদর্শিত প্রকার দোষাবশ্ত বলিয়া অদ্বৈতবেদান্তী ধর্ম্মবাক্যস্বরূপ ব্যাপ্তি জ্ঞান ব্যাপ্তি-জ্ঞানরূপে করণ হইয়া যে-জ্ঞান উৎপাদন করিয়া থাকে, ঐ জ্ঞানকে অনুমান বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন - অমুমিত্রিষ্ঠ ব্যাপ্তিজ্ঞানোদয় ব্যাপ্তিজ্ঞানজন্য। (বাঃ পত্রিকা, ১৩১ পৃষ্ঠা)। ব্যাপ্তি-জ্ঞানরূপে ব্যাপ্তি-জ্ঞানকে করণ বলার তাৎপর্য্য এই যে ব্যাপ্তি-জ্ঞানকে অবলম্বন করিয়া (‘‘ব্যাপ্তিজ্ঞানদান্ অতম’’ এককপে) যে অনুবাদসায় জ্ঞান উৎপাদ্য হইয়া থাকে, তাহা ব্যাপ্তিজ্ঞান জন্য চহালও অনুমান হইবে না। কেননা, সেখানে ব্যাপ্তি-জ্ঞান জ্ঞানের বিষয় হিসাবের করণ বলিয়া পরিগণিত হইয়াছে, ব্যাপ্তি-জ্ঞান হিসাবের মতে, অদ্বৈতবেদান্তী বলেন যে, প্রথমতঃ পক্ষান্ত ধূম দেখা দেয়, তাৎপর্য্য ‘‘ধূমো বহিঃবাপাঃ’’, এককপে পাকশালা প্রদ্বিষ্টের ধূম ও বহির যে ব্যাপ্তির নিষ্চয় হইয়াছিল, সেই ব্যাপ্তির স্বরণ হইয়া পক্ষান্ত বহির অনুমান জ্ঞানোদয় হইয়া থাকে। পক্ষান্ত ধূম-দর্শন ও ব্যাপ্তি-স্বরণ, এই দুইটি কেবল অনুমানের সাধন, উভয়ের মধ্যে ‘‘সেখানে ধূম থাকে, সেইখানেই বহিঃও থাকে’’ এই ব্যাপ্তি জ্ঞান পূর্বে দেওয়ার হয়। এককপ ব্যাপ্তি-বোধ পূর্বে না থাকিলে পক্ষান্ত ধূম দেখিলেও বহির অনুমান জ্ঞানোদয় হইতে পারেন না। এইজন্যই ব্যাপ্তি জ্ঞানকে প্রথমলিঙ্গ-পরামর্শ এবং পক্ষান্তরূপ পক্ষ ধূম-দর্শনকে দ্বিতীয়লিঙ্গ-পরামর্শ বলা হইয়া থাকে। আরোচা দ্বিতীয় লিঙ্গ-পরামর্শই অদ্বৈতবেদান্তীর মতে অনুমান-জ্ঞানোদয়ের পক্ষ যথেষ্ট। নেয়ায়িকগণ উল্লিখিত দুই প্রকার পরামর্শের পর, পক্ষান্ত বহির ব্যাপ্তি য



ধূম সেই ধূমধূসর (বহিঃব্যাপ্য ধূমবানধূঃ পৰ্বতঃ), এইরূপে একটি তৃতীয় লিঙ্গ-পরামর্শ স্বীকার করিয়া থাকেন। তাঁহাদের মতে উল্লিখিত তৃতীয় লিঙ্গ-পরামর্শই অজ্ঞানানের চরম কারণ বা করণ। অবশ্যই ইহা প্রাচীন নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের অভিমত। নব্য-মতে আলোচিত পরামর্শকে জাব করিয়া ব্যাপ্তি-জ্ঞানকেই অজ্ঞানানের করণ বলা হইয়া থাকে। মীমাংসক ও অদ্বৈতবদন্তী বলেন, পক্ষান্তে বহিঃলিঙ্গ ধূম প্রভৃতির দর্শন এবং ধূম ও বহির ব্যাপ্তির স্বরণ, এই দুই কারণ হইতেই অজ্ঞানিতি উৎপন্ন হইতে দেখা যায়। স্থায়োক্ত তৃতীয় লিঙ্গ-পরামর্শ অজ্ঞানানের কারণই হইতে পারে না, ইহা আমরা ইহা-পূর্বেই বিশেষভাবে বিচার করিয়া দেখাইয়াছি। উদ্যোতকর প্রভৃতি প্রাচীন নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের মতে লিঙ্গ ধূম দর্শন হইতে আবশ্য করিয়া “বহিঃব্যাপ্য ধূমবান পৰ্বতঃ” এইরূপ পরামর্শ পর্যাণ্ড সমস্তই অজ্ঞানানের কারণ, তদ্ব্যতী পরামর্শের পক্ষেই অজ্ঞানানের উদয় হইয়া থাকে বলিয়া পরামর্শকেই চরম কারণ, কারণ বা অজ্ঞান-প্রমাণ বলা হয়। এত মত প্রশস্তপাদ-ভাষ্যের টীকা কিরণাবলীতে উদয়নাচাৰ্য্যও সমর্থন করিয়াছেন; কিন্তু প্রশস্তপাদ-ভাষ্যের অপর টীকাকার শ্রীধর ভট্ট তৃতীয় স্থায়কক্ষলীতে উক্ত মত সমর্থন করেন নাই। শ্রীধর ভট্টের মত এবিধায় অনেক স্থানে বেঙ্গালু ও মীমাংসার অনুরূপ। তিনি বলেন, লিঙ্গ ধূম-দর্শন এবং ব্যাপ্তির স্বরণ, এত দ্বিবিধ উপায়েই সাহায্যে যখন অজ্ঞানানের উদয় হইতে পারে, তখন আলোচ্য তৃতীয় লিঙ্গ-পরামর্শকে অজ্ঞানানের কারণের মধ্যে টানিয়া আনা কেবল অনাবশ্যক মত, অসঙ্গতও বটে। নব্য-নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের মতের আলোচনায় দেখা যায় যে, তাঁহারা উল্লিখিত লিঙ্গ-পরামর্শকে অজ্ঞানানের করণ না বলিয়া ব্যাপ্তি-জ্ঞানকেই অজ্ঞানানের করণ এবং পরামর্শকে ঐ করণের ব্যাপার বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। নব্যস্থায়-শ্রুত গজেন্দ্র উপাধ্যায় তাঁহার তত্ত্বচিন্তামণির পরামর্শ গ্রন্থে বলিয়াছেন যে, করণ কোনও ব্যাপার (Function) সম্পাদন করিয়াই কার্যের জনক হইয়া থাকে। আলোচ্য লিঙ্গ-পরামর্শ অজ্ঞানানের চরম কারণ হইলেও, ইহা ব্যাপার-বিহীন বিশায় অজ্ঞানানের ‘করণ’ বলিয়া গণ্য হইতে পারে না, পরামর্শরূপ ব্যাপারকে জাব করিয়া ব্যাপ্তি-জ্ঞানই অজ্ঞানানের করণ হইয়া থাকে।

মাক্ষ-মতের আলোচনায় দেখা যায় যে, মাক্ষ-পণ্ডিতগণ স্থায়-



বৈশেষিকের অনুকরণে ধূম ও বহির ব্যাপ্তি বোধকে পক্ষান্তে বহিঃ অনুমানের
করণ বলিয়া গ্রহণ না করিয়া, পক্ষান্তে সার্বব্যাপ্তি বহিঃ-লিঙ্গ ধূমকেই অনুমানের
করণ বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। পক্ষান্তে বহিঃব্যাপ্তি-ধূমশালী, (বহিঃব্যাপ্তি
ধূমবান্ পক্ষান্তঃ) এইরূপ পদ্যমূল নবানুশাসন-মতেও যেমন ব্যাপ্তির মাপন-মতেও
সেইরূপ ব্যাপ্তির পক্ষান্তে মহাত্ম বহির অনুমানকে পক্ষান্তের ফল বলা
হইয়া থাকে। মাপন মতে ব্যাপ্তির নিষ্কটনে আগর, প্রখিয়াতি যে,
সাধা বহিঃ প্রাচুরি ব্যাপ্তি হেতু ধূম প্রাচুরি অতি বহুত অবিবাহিত
বা ব্যাপ্তি বলিয়া ব্যাখ্যা করা হইয়াছে।^১ আশঙ্ক্য অবিবাহিত বা ব্যাপ্তি
সাধার আধারে হেতু বহুতান থাকিলেও যেমন দুখা যায়, না
থাকিলেও সেইরূপ দুখা হয়। সুতরাং সাধার সত্য হেতু
সামান্যিকরণা থাকুক, কিংবা না থাকুক, তাহাতে ব্যাপ্তি-বোধের কিছুট
আসে যায় না। মাপন-মতে সাধার আধারে ব পক্ষ হেতু না থাকিলেও,
একরূপ পক্ষে অর্থাৎ হেতু বহুত অনুমান হইতে কোন বাধা হয় না।
এইজন্যই মাপন-মতে ব্যাপ্তির নিষ্কটনে সাধার সত্য হেতু সামান্যিকরণাকে
(হেতু ও সাধার তুল্যাদিকরণবহিত বা একই আধারে অবস্থিতিকে)
ব্যাপ্তির বোধক না বলিয়া, সাধার সত্য হেতুর অবিবাহিত বা অবিবাহিত
সম্বন্ধমাত্রকেই ব্যাপ্তির আধার বলিয়া সিদ্ধান্ত করা হইয়াছে। ফলে, উক্তদেশে
বহুতান্ অধোদেশে নদীপূরাৎ, এইরূপ অনুমানে উক্তদেশস্থ বহুত সত্য
নিম্নদেশস্থ জল-বহুর সামান্যিকরণা না থাকিলেও উক্তের মধ্যে অবিবাহিত
কার্য-কারণসম্বন্ধ বিদ্যমান আছে বলিয়া, একরূপ ক্ষেত্রেও ব্যাপ্তির নিষ্কটনে
এবং তদ্ব্যূত অনুমানের উল্ল্য হইতে কোন বাধা হয় না। হেতু ও
সাধ্যকে একাদিকরণবহু না হইয়া, বিভিন্ন আধারে অবস্থিত থাকিয়াও
নির্দিষ্ট ব্যাপ্তি বোধ এবং অনুমান উৎপাদন করিতে দেখা যায়
বলিয়াই হেতুকে যে সাধার অধিকরণে অর্থাৎ পক্ষে সকল ক্ষেত্রে বহুতান

১। অত্র লিঙ্গঃ বহুতান্, পদ্যমূলঃ ব্যাপ্তিঃ, অর্থঃ ফলম্। ব্যাপ্তি-
প্রাচুরিকরণমর্থঃ জঃ ২। পরামর্শঃ যথা বহুতান্ পদ্যমূলমধিষ্টিতান্, তদ্ব্যূত-
পৰ্য্যতোহধিমানিত্তিক্রমমুখিত্তিঃ।

অন্যোক্তিক্, ১৪৩ পৃষ্ঠা ;

২। ইয়মেব ব্যাপ্তিঃ সত্যেন বিনা সাধনক্ তদ্ব্যূতমধিষ্টিতান্ অবিবাহিত
ইতি সাধচর্চনিয়মটীয়াগাঢ়ঃ। প্রমাণপত্রঃ ২৪ জন ধন জন টীক ২২ পৃষ্ঠা



থাকিতেই হইবে, এমন কথা জোর করিয়া বলা যায় না। হেতুর পক্ষ (পক্ষত প্রতিনিধিত্ব) অবস্থিতিকে (হেতুর পক্ষ বৃত্তিব্যকে) নির্দেশ অসম্মানের অবশ্যস্বার্থী পূর্বপক্ষ বলিয়া স্মায়-বৈশেষিক আচাৰ্য্যগণ মানিয়া লইলেও মাধ্ব-পণ্ডিতগণ তাহা স্বীকার করেন নাই। মাধ্ব-সম্প্রদায় হেতুর পক্ষ-ধৰ্ম্মতা (হেতুর পক্ষ বর্তমান থাকা) কথা দ্বারা যেই দেশে হেতু বর্তমান থাকিলে হেতু ও সাধার অবিনাশাব বা ব্যাপ্তি-বোধের কোনরূপ অসুবিধা হয় না এইরূপ যথোপযুক্ত দেশে হেতুর অবস্থিতি বুঝিয়াছেন।^১ অসুপপত্তি বা অবিনাশাবকে ব্যাপ্তি বলিয়া গ্রহণ করায় এবং হেতুর পক্ষ অর্থাৎ সাধার আধারে বিদ্যমান থাকাকে (পক্ষ-ধৰ্ম্মতাকে) অসম্মানের অপবিহায়া অঙ্গ বলিয়া স্বীকার না করায়, মাধ্বোক্ত ব্যাপ্তির লক্ষণটি পক্ষত বতির অসম্মান, নিম্নদেশস্থ জল-বৃদ্ধি দেখিয়া উচ্চদেশে বৃষ্টির অসম্মান, কেবল-ব্যক্তিরকৌ, কেবলাদ্বয়ী প্রভৃতি যত পক্ষত অসম্মান আছে সেই সকলবিধ অসম্মানের ক্ষেত্রেই নিম্নবাসে প্রয়োগ করা চলে।^২ অসম্মানের প্রয়োগে সকলই ব্যাপ্য ধৰ্ম্মদ্বারা ব্যাপকের অসম্মান হইয়া থাকে চার প্রকারের ধৰ্ম্মের পরিচয় পাওয়া যায়। কোন স্থলে ধৰ্ম্ম সকল (সমবাপ্ত) সমান সমান স্থান জড়িয়া থাকে। সেই সকল স্থলে যে-কোন ধৰ্ম্ম বা লিঙ্গকে হেতু করিয়া, ঐ লিঙ্গের সত্তিত সমবাপ্ত যে কোন ধৰ্ম্ম-বিশিষ্ট ধৰ্ম্মের অসম্মান করা যায়। পৃষ্ঠাভ-রূপে যাহা শাস্ত্র নিষিদ্ধ হইয়াছে তাহা পাপের সাধন, আর যাহার বিধান করা হইয়াছে তাহাই ধৰ্ম্মের সোপান, এইরূপ বৈদিক নির্দেশের উল্লেখ করা যাইতে পারে। এটি স্থলে নিষিদ্ধ হেতুমূলে যেমন পাপ-সাধনহেতু, কিংবা বিজিহ্ব হেতু-বলে ধৰ্ম্ম-সাধনহেতু অসম্মান করা চলে, সেই-

১। (ক) ব্যাপ্যস্ত পক্ষধৰ্ম্মতঃ নাম সমুচিতদেশবৃত্তিব্যং বিবক্ষিতম্ ;
প্রমাণচক্রিকা, ১৪০ পৃষ্ঠা ;

(খ) তত্ত্বস্ত অসম্মানস্ত যে অস্তে, ব্যাপ্তিঃ সমুচিত দেশাদৌ বৃত্তিপ্ৰেতি ।
নতু পক্ষধৰ্ম্মতানিচয়ঃ ।

প্রমাণচক্রিকা, ১৪৭ পৃষ্ঠা ;

২। উক্তক ব্যাপ্তিঃ প্রসিদ্ধম্ ধৰ্ম্মতসম্মানেষু, অধোদেশে নদীপূরাত্মমিতিষু
... ..কেবল ব্যক্তিরেকিবু সর্বত্র কেবলবৃত্তিবু চাপ্রগত। আবক্তকী চ। প্রমাণ-
চক্রিকার জনাৰ্জন তটু কত টীকা, ২৯ পৃষ্ঠা ;

রূপ পাপ-সাধনর এবং ধর্ম-সাধনরকে হেঁচু করিয়া, নিষিদ্ধ এবং বিহিতদেরও অনুমান করা হইতে পারে। যাহা নিষিদ্ধ তাহা যেমন পাপের সাধন, সেইরূপ যাহা পাপের সাধন তাহা নিষিদ্ধ, এইভাবে নিষিদ্ধ এবং পাপ-সাধনর, এই ধর্ম দুটটিকে সমব্যাপ্ত এবং পরস্পর ব্যাপ্য-ব্যাপক বলা যায়। কোন কোন ধর্ম আছে যাহা সমব্যাপ্ত নহে, কিন্তু তাহা হইলেও তাহাদের একটি থাকিলে অপরটি অবশ্যই থাকিবে। যেমন যাহা ধূমবান্, তাহাই বহুম্বান্ বটে, কিন্তু যাহা বহুম্বান্, তাহাই ধূমবান্ নহে। অগ্নি-তপ্ত লৌহপিণ্ডে অগ্নি আছে বটে, কিন্তু ধূম নাই এরূপ ক্ষেত্রে ধূমবস্ত্র-ধর্মের দ্বারা বহুম্বানের অনুমান সহজেই করা চলে, কিন্তু ইহার উল্টাটি অর্থাৎ বহুম্ব-ধর্মের দ্বারা ধূমবস্ত্রের অনুমান করা চলে না। বহু অপেক্ষায় কম জায়গায় বর্তমান ধূমটি ব্যাপ্য, আর ধূম হইতে অধিক স্থানে, তপ্ত লৌহপিণ্ডে প্রকৃতিতে বর্তমান বহুটি ব্যাপক। ব্যাপক বহু কখনও ব্যাপ্য হইতে পারে না। আবার কতকগুলি ধর্মের পরিচয় পাওয়া যায়, যাহাদের একটি থাকিলেই অপরটি কোনমতেই থাকিতে পারে না। ঐ ধর্মগুলির মধ্যে পরস্পর ব্যাপ্য-ব্যাপকভাবভা নাইই, এমনকি কোনরূপ সম্বন্ধই খুঁজিয়া পাওয়া যায় না। দৃষ্টান্তরূপে গোহ, অশ্ব, গজ, সিংহ প্রভৃতি ধর্মের উল্লেখ করা যায়। যেখানে গোহ থাকে, সেখানে অশ্ব, গজ প্রভৃতি কোনমতেই থাকিবে না, আবার যেখানে অশ্ব, গজ থাকিবে, সেখানে গোহ প্রভৃতি থাকিবে না; অর্থাৎ একটি ধর্ম থাকিলে অন্যান্য ধর্মের অভাব সেখানে নিশ্চিতই থাকিবে, অপরপর ধর্মের অভাবের অনুমান করাও চলিবে গোহাভাববান্ অশ্বহীন, কিংবা অশ্বাভাববান্ গোহহীন, এইরূপ অনুমান হইতে কোন বাধা নাই। অশ্ব, গোহ কেবল অশ্ব বা গজতেই আছে, অন্তর নাই। অতএব এই সকল ধর্ম ব্যাপ্য-ধর্ম, আর গোহাভাব এবং অশ্বাভাব গরু এবং অশ্ব ভিন্ন নিম্নলিখিত পদার্থেই বিদ্যমান আছে, সুতরাং উহার যে ব্যাপক তাহাতে সন্দেহ কি? ব্যাপ্য-ধর্মের দ্বারা ব্যাপকের অনুমানটোটা অনুমানের সহজ উক্ত তিন প্রকার ধর্ম ব্যতীত চতুর্থ আর এক প্রকার ধর্ম দেখা যায়, যাহা কেবলবিশেষে একত্র থাকিলেও পরস্পর পরস্পরকে বাদ দিয়াও থাকিতে পারে, যেমন পাচক এবং পুরুষ। এই দুইটি ধর্ম একই পাচক-পুরুষে বর্তমান



থাকিলেও, পাচকই ধর্মটি পুরুষই ধর্মকে তদ্বিদ্ভিয়া, পাচিকা রমণীতেও থাকিতে পারে, আবার পুরুষই ধর্মটিকেও অপাচক পুরুষে থাকিতে দেখা যায়। একপ অবস্থায় পাচকই ধর্মের দ্বারা পুরুষের অসুমান হয় না, পুরুষই ধর্মের দ্বারাও পাচকের অসুমান করা চলে না। অসুমানের স্থলে সর্বত্রই বাপক-ধর্মকে অসুমানের লিঙ্গ, আর বাপক-ধর্মকে অসুমেয় বা সাধা বলা হইয়া থাকে। বাপা-লিঙ্গ বাপকের অসুমান উৎপাদন করিয়া অসুমান-প্রমাণের সম্যঙ্গা লাভ করে।

বাপা-লিঙ্গই মধ্য-মতে অসুমানের কথন। বহুর লিঙ্গ ধূম প্রভৃতি অপরিচ্ছাদিত থাকে, অসুমানকাবীর জ্ঞানের গোচর না হইয়া লিঙ্গীর অর্থাৎ বাপক অসুমেয় বহু প্রভৃতির অসুমান উৎপাদন করিতে পারে না। তদ্বিদ্ভিয়া জ্ঞানের গোচর হইয়াই সাধার অসুমানক হইয়া থাকে। (প্রত্যেকের দ্বারা অসুমান অজ্ঞাতকরণক নহে, জ্ঞাতকরণকই বটে)। এইজন্যই পক্ষত-প্রাধান্যবিশিষ্ট ধূম, ঐ ধূম যিনি লেখিতে পান না, গৃহের মধ্যে অবস্থিত এককপ বাক্তির বহু অসুমান উৎপাদন করিতে পারে না। বাপা-লিঙ্গ বা তেজস্বী যদি অসুমানের কথন বলিয়া সিদ্ধান্ত করা হয়, তবে বিনষ্টে কি বা ভাবী লিঙ্গের (তেজস্বী) সাধারণ অসুমান-জ্ঞানোদয় কোনক্রমেই হইতে পারে না। কেননা, অসুমানের সত্য কথন হইবে বাতাকে তে অসুমানের অব্যবহিত পূর্বে অবশ্যই বিদ্যমান থাকিতে হইবে। বিনষ্ট বা ভাবী লিঙ্গের অব্যবহিত পূর্বে বর্তমান থাকিবার সম্ভাবনা কোথায়? এই দুক্তিতেই নব্য-নৈয়ায়িকগণ বাপা-লিঙ্গের কথনতাবাদ খণ্ডন করিয়া বাপা-জ্ঞানকেই অসুমানের কথন বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। প্রাচীন নৈয়ায়িক-সম্প্রদায় কিছু জ্ঞানমান বাপা-লিঙ্গকেই অসুমানের কথন বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। যাক্ষ-পণ্ডিতগণ এখানে প্রাচীন নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের মতেই অসুমান করিয়াছেন ২। পরামর্শ যে কথনের বাপার এবিষয়ে সকলেই

১। তত্র বাপা-ধর্মো বাপক-প্রমাণঃ। জনস্বরস্বদানবিত্যচ্যতে। বাপক-চ্যাপ্তেনৈব ইতি। প্রমাণচক্রিকা, ১৪৫ পৃষ্ঠা; প্রমাণচক্রিকা, ৩০-৩১ পৃষ্ঠা দেখুন।

২। বাপা-লিঙ্গ পরামর্শঃ কথনং বাপা-লিঙ্গ-ইতি ৥

অসুমানকাঃ, জ্ঞানমানঃ সিদ্ধান্ত করণঃ নহি।

অন্যগতাদি লিঙ্গেন সম্ভাসমুদিতিকথা ৥

প্রমাণপরিচ্ছেদ, ৩৬-৬৭ কথিত; প্রাচীন-বা বাপা-লিঙ্গ জ্ঞানমানঃ ধূমাদিকমুদিতিকথনমিতি বসতি। মুক্তাবলী, ৬৭৬ কথিত;



একমত। অনুমানের ক্ষেত্রে কেবল বাষ্প-লিঙ্গ বা হেতুটিকে জানিলেই চলিবে না। এই হেতু-ধূম পদ্ধতির সঙ্গিত অগ্নিমেষ-বহু পদ্ধতির যে বাষ্পি বা নিষ্কৃত সাক্ষ্য আছে, ধূম-দর্শনমাত্র মনের মধ্যে এই বাষ্পি-জ্ঞানের তুলনায় অত্যাবশ্যক ধূম-দর্শন পদ্ধতির ফলে ধূমের বহু-বাষ্পি সৃষ্টিতে জাগতিক হটলেট, বহু লিঙ্গ ধূম বহুর উপযুক্ত আধার পর্যন্ত পদ্ধতিতে বহুর অনুমান উপপাদন করিবে। বহুর জ্ঞান এবং ধূমের সঙ্গিত বহুর বাষ্পি-বোধ পদ্ধতি অনুমানের পূর্বে বর্তমান থাকিলেও, পক্ষে বহুর অস্তিত্ব-বোধ অনুমানের পূর্বে বিজ্ঞান ছিল না। অনুমানের সাহায্যেই পক্ষে যে বহু আছে তাহা আমরা জানিতে পারি ইহাই অনুমানের ফল।

মতামুনি গৌতম ইত্যাদি দ্বারা অনুমানকে (ক) পূর্ববৎ (খ) শেষবৎ এবং (গ) সামান্যতোদৃষ্ট, এই তিন প্রকারে বিভাগ করিয়াছেন।

গৌতমোক্ত ত্রিবিধ অনুমান নব্য-শাস্ত্রে () কেবলমাত্র, অনুমানের বিভাগ

(i) কেবল বাস্তবিকের (ii) অগ্নি-বাহিরের আধা লাভ করিয়াছে নব্য-নৈয়ামিকগণ গৌতমের পূর্ববৎ

অনুমানকে কেবলমাত্র, শেষবৎ অনুমানকে কেবল-বাহিরের, এবং সামান্যতোদৃষ্ট-অনুমানকে অগ্নি-বাহিরের বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। ইত্যাদির এককম অভিন্নব সাক্ষ্য নির্দেশের হেতু কি তাহা অনুমান করা আবশ্যক। কারণ দেখিয়া যেমন কার্যের অনুমান করা যায়, সেইরূপ কার্য দেখিয়াও কার্যের অনুমান করা চলে। কারণ ও কার্যের মধ্যে কারণ পূর্ববত্তী, কার্য পশ্চত্তী। এইজন্যই কারণ হইতে কার্যের অনুমানকে

১. (ক) স্পষ্ট বাণ্যবদগৃহীতং সম্যক জ্ঞানং স্মৃতিতঃ সাক্ষ্যেনোক্তিঃ
এবং জননানুমানিত্বাক্তং ভবতি। প্রমাণচ কথং, ১৪১ পৃষ্ঠা, বালিকা বিখ-
সিঃ ৯৫।

(খ) বাণ্যজ্ঞান-ভবনগৃহীতং লিঙ্গতঃ সম্যক জ্ঞানং স্মৃতিতঃ
বা লিঙ্গং বাণ্যপ্রকৃত্যবদগৃহীতং স্মৃতিতঃ সাক্ষ্যেনোক্তিঃ
ভবতি। প্রমাণপদ্ধতি ৩১ পৃষ্ঠা।

২. অতএব লিঙ্গরূপতঃ জ্ঞানবৎসলিঙ্গং স্মৃতিতঃ সাক্ষ্যেনোক্তিঃ
মানবৈবদ্যম্। ততশ্চ অনুমানস্তত্ত্বং সাক্ষ্যং বাণ্যঃ স্মৃতিতঃ সাক্ষ্যেনোক্তিঃ
প্রমাণপদ্ধতি, ৩১-৩২ পৃষ্ঠা।



পূর্ববৎ এবং কাৰ্য্য ইহাতে কারণের অনুমানকে শেষবৎ বলা হইয়া থাকে যেমত দেখিয়া বৃষ্টির অনুমান, ছুরাবোগ্য বোগ দেখিয়া রোগীর মৃত্যুর অনুমান, গৌতমের পরিভাষায় পূর্ববৎ অনুমান, ধূম দেখিয়া বহ্নির অনুমান প্রভৃতি শেষবৎ অনুমান। মাধব-পণ্ডিতগণ ধূম দেখিয়া বহ্নির অনুমান প্রভৃতিকে “কার্য্যানুমান” এবং যেমত দেখিয়া বৃষ্টির অনুমানকে “কারণানুমান” নামে অভিহিত করিয়াছেন। মাধব-পণ্ডিতগণের মতেও অনুমান প্রথমতঃ তিন প্রকার, (ক) কার্য্যানুমান, (খ) কারণানুমান এবং (গ) অকাৰ্য্য-কারণানুমান। অকাৰ্য্য কারণানুমানের ব্যাখ্যায় জীমজ্জলারিশেষজায়া বলিয়াছেন, অনুমানের যাহা সাধ্য, সেই সাধার যাহা কারণও নহে, কাৰ্য্যও নহে, এইরূপ কোনও হেতু-বলে যখন সাধার অনুমান করা হয়, তখন সেই অনুমানকে “অকাৰ্য্য-কারণানুমান” বলা যায়। রস য-ক্ষেত্রে রূপের অনুমাপক হইয়া থাকে, সেখানে রস অনুমেষ রূপের কারণও নহে, কাৰ্য্যও নহে। এইজন্য এই জাতীয় অনুমান মাধব-পণ্ডিতগণের ভাষায় “অকাৰ্য্য-কারণানুমান” আখ্য লাভ করে। কাৰ্য্য ও কারণ ভিন্ন যে হেতু সেই হেতুগূলে যে অনুমানের উদয় হয়, তাহাই গৌতমোক্ত সামান্যতোদৃষ্ট অনুমান। সামান্যতোদৃষ্ট-অনুমানের ক্ষেত্রে পূর্বে কোন এক স্থলেও এই অনুমানের হেতু ও সাধার ব্যাপ্তি প্রত্যক্ষ হয় না। কেবল অল্প কোনও পদার্থে সাধারণভাবে কোনও বস্তুর ব্যাপ্তি গৃহীত হইয়া, সে জাতীয় অপর পদার্থেও সেইরূপ বস্তুর ব্যাপ্তির নিশ্চয় হইয়া থাকে, এবং তাহার বলে অতীন্দ্রিয় পদার্থেরও অনুমানের উদয় ইহাতে দেখা যায়, যেমন চকুরাদি ইন্দ্রিয় রূপ প্রভৃতির প্রত্যক্ষ করণ হইয়া থাকে। ইন্দ্রিয় সকল অতীন্দ্রিয়, সুতরাং কোনস্থলেই ইন্দ্রিয় যে রূপ প্রভৃতির জ্ঞানের করণ, তাহা প্রত্যক্ষতঃ জ্ঞান্য যায় না, অর্থাৎ কোন এক স্থলেও ব্যাপ্তির প্রত্যক্ষ সম্ভবপর হয় না। কেবল ছেদনাদি ক্রিয়ায় কুঠার প্রভৃতি করণের ব্যাপ্তি প্রত্যক্ষ করিয়া, ক্রিয়ামাত্রেরই করণ থাকিবে, এইরূপে সাধারণভাবে যে ব্যাপ্তি বোধ আছে, তাহারই বলে চকুর সত্যাত্মক রূপ-দর্শন প্রভৃতি ক্রিয়াও মোড়কু ক্রিয়া, সুতরাং তাহারও কোন-না-কোন করণ অবশ্যই থাকিবে, এইভাবে রূপ প্রভৃতির প্রত্যক্ষ অতীন্দ্রিয় চকুরাদি করণের যে

১. যৎ স্বয়ং বাত কংগং ন ভবতি কাহক ন ভবতি অথও তদনুমানকং তদকার্য্যকারণানুমানং যথা রসোক্তপদ্যানুমানকং। প্রবচনচক্রিকা, ১৪৬ পৃষ্ঠা।



অনুমান কবা হয়, ইহা সামান্যতোদৃষ্টে-অনুমান বলিয়া জানিবে। আলোচিত সামান্যতোদৃষ্টে অনুমান মাধব-পণ্ডিতগণও স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহারা যে-বস্তু প্রত্যক্ষের যোগা নহে, এইরূপ প্রত্যক্ষের অযোগ্য বস্তুর অনুমানকে সামান্যতোদৃষ্টে-অনুমান, এবং প্রত্যক্ষযোগ্য ধুম ও বহ্নির অনুমানকে দৃষ্টে-অনুমান বলিয়া বাখ্যা করিয়াছেন। গৌতমোক্ত ত্রিবিধ অনুমানকে অশ্রয়ী, বাস্তবিকী এবং অশ্রয়-বাস্তবিকী এইরূপ নামে উদ্ভোতকর তাঁহার জাম্যবৃত্তিকে অভিহিত করিয়াছেন। উদ্ভোতকরের এই নামানুসারেই নব্য-জাম্যওক্ত গাঙ্গেয় উপাখ্যায় অনুমানকে পরবর্তীকৃতল কেবলাশ্রয়ী, কেবল-বাস্তবিকী ও অশ্রয়-বাস্তবিকী এইরূপ সাজা দিয়া, ইহাদের বিস্তৃত বাখ্যা প্রদান করিয়াছেন।

ব্যাপ্তি দুই প্রকার, অশ্রয়-ব্যাপ্তি এবং বাস্তবিক-ব্যাপ্তি। যেখানে ধূম থাকে সেইখানেই বহ্নিও থাকে, এইরূপে হেতু-ধূম এবং সাধ্য-বহ্নির ব্যাপ্তিকে “অশ্রয় ব্যাপ্তি” বলে। পক্ষান্তরে, সাধ্য-বহ্নির অভাব-জানমূলে হেতু-ধূমেও যে অভাব-জান উদ্ভিত হইয়া থাকে, তাহাকে বলে বাস্তবিক ব্যাপ্তি। অশ্রয়-ব্যাপ্তি-স্থলে সাধন বা হেতুটি ব্যাপ্য, আর সাধ্যটি হয় ব্যাপক। বাস্তবিক-ব্যাপ্তি-স্থলে সাধ্যভাবটি ব্যাপ্য, আর সাধনের অভাবটি ব্যাপক হইয়া থাকে। অনুমানে সর্বদ্যেই ব্যাপ্যের দ্বারা ব্যাপকের অনুমান হয়। অশ্রয়-ব্যাপ্তিতে হেতু-ধূম প্রভৃতি দ্বারা ব্যাপক অনুমের বহ্নি প্রভৃতির, এবং বাস্তবিক-ব্যাপ্তি-স্থলে সাধ্য-বহ্নির অভাবের দ্বারা ব্যাপক সাধনের অভাবের (ধূমের অভাবের) অনুমান কবা চলে। যে অনুমানের কোনরূপ বিপক্ষ নাহি, সমস্তই পক্ষ বা সপক্ষই বাটে, সুতরাং বাস্তবিক-ব্যাপ্তি-জ্ঞানোদয় যে-ক্ষেত্রে সম্ভবপর নহে, কেবল অশ্রয় ব্যাপ্তি জ্ঞানমূলেই যে-অনুমান উৎপন্ন হয় তাহার নাম কেবলাশ্রয়ী অনুমান। অশ্রয়-ব্যাপ্তি-জ্ঞান না থাকিয়া, কেবল বাস্তবিক-ব্যাপ্তি-জ্ঞান হইতে যে অনুমান জন্মে, তাহাই বাস্তবিকী বা কেবল-বাস্তবিকী

১। পুনর্বিবিধঅনুমানম্। নষ্টে সামান্যতোদৃষ্টেকর্তি। তত্র প্রত্যক্ষযোগ্য বস্তুমাণকং দৃষ্টম্। যথা ব্রহ্মোক্তিম্। প্রত্যক্ষাযোগ্যবস্তুমাণকং সামান্যতোদৃষ্টম্। যথা কল্যানিচ্ছানাং চক্ষুরনৈবিত্তি। প্রমাণচক্ষিকা, ১৪৮ পৃষ্ঠা; প্রমাণ পদ্ধতি, ৩৫ পৃষ্ঠা।

২। পক্ষব্যাপকঃ সপক্ষবৃত্তিঃ অবিজ্ঞানান বিপক্ষঃ কেবলাশ্রয়ঃ প্রমাণচক্ষিকা, ১৪৭ পৃষ্ঠা। সর্বপক্ষবৃত্তিষু সতি, সপক্ষবৃত্তিষু সতি বিপক্ষাবৃত্তিষু কেবলাশ্রয়ীনাং লক্ষণমিতি নির্ণয়ঃ। প্রমাণপদ্ধতির জনাধীন ভট্ট-কৃত টীকা, ৫০ পৃষ্ঠা।



অনুমান অদ্বয়-ব্যাপ্তি এবং ব্যতিরেক ব্যাপ্তি, এই উভয় প্রকার ব্যাপ্তি-জ্ঞান-বলে যে অনুমান উৎপন্ন হয়, তাকে অদ্বয় ব্যতিরেকী অনুমান বলে। পক্ষান্ত-গাত্রে ধূম দেখিয়া যে বহুর অনুমান হয়, তাকে অদ্বয়-ব্যতিরেকী অনুমান কেননা, এইরূপ অনুমান-স্থলে যেখানে ধূম, সেইখানেই বহু, এইরূপ তেতু-ধূমও সাধ্য-বহুর অদ্বয়-ব্যাপ্তিও যেমন সম্ভব, সেইরূপ যেখানে বহু নাই, সেখানে ধূমও নাই, যেমন জলপূর্ণ হুদ, এই প্রকার ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিও সম্ভবপর।^১ 'ককঃ অভিধেয়ঃ প্রমেয়হাং ঘটবৎ', ককমাত্রই অভিধেয়, (namable) যেরূত ইহা প্রমেয়, (knowable) যেমন ঘট। জগৎতর সনস্ব বস্তুই জ্ঞাত-বৈশেষ্যক, মাংস, রাসাভুক্ত প্রভৃতির মতে আনন্দের বটে, পানীয়ও বটে; অননিশ্চয় এবং অপ্রমেয় বলিয়া কিছুই নাই। স্মৃতবাঃ আলোচ্য অনুমানের প্রমাণে যাত্রা অভিধেয়, (namable) তাহাই প্রমেয়, (knowable) এইরূপ অদ্বয়-ব্যাপ্তি-জ্ঞানই কেবল সম্ভবপর, আলোচ্য অনুমানের সাধ্য 'অভিধেয়ঃ' অভাব কোথায়ও দেখা যায় না, ঐরূপ সাধ্যের অভাব অপসিক দিগায়, যাত্রা অভিধেয় নাই, তাত্রা প্রমেয়ও নাই, (যেমন অমুক বস্তু) এইরূপ ব্যতিরেক-ব্যাপ্তি-জ্ঞান কোনক্রমেই এখানে সম্ভব-পর নহে। ব্যতিরেক-ব্যাপ্তি-জ্ঞান না থাকিয়া, কেবল অদ্বয়-ব্যাপ্তি-জ্ঞান-মূলে উল্লিখিত অনুমান জ্ঞানের উদয় হওয়া থাকে, এইজন্যই ইহাকে কেবলমাত্রী-অনুমান বলা হয়। যেই অনুমানে কেবল ব্যতিরেক-ব্যাপ্তি-জ্ঞানই সম্ভব আছে, যেই অনুমানের সপক্ষ বলিয়া কিছুই নাই, সমস্তই পক্ষাকর্গত বটে, এইরূপ অনুমান কেবল-ব্যতিরেকী অনুমান বলিয়া জানিবে।^২ ঈশ্বর সর্বদ্র, যেরূত ঈশ্বরই নিখিল বিশ্বের অষ্টা, 'ঈশ্বরঃ সর্বদ্রঃ সর্বকর্তৃহাং', এইরূপ অনুমান কেবল-ব্যতিরেকী অনুমান। এক্ষেত্রে যে সর্বদ্র নহে, সে নিখিল জগৎতর কর্তা বা রচয়িতাও নহে, যেমন শ্রাম, যত্ন, মধু প্রভৃতি এইরূপ ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিই কেবল

১। পক্ষব্যাপকঃ সপক্ষবৃত্তিঃ সর্ববিপক্ষব্যান্তরম্বয়ব্যতিরেকি। প্রমাণচন্দ্রিকা, ১৪৮ পৃষ্ঠা।

২। পক্ষব্যাপকমবিজ্ঞানসপক্ষঃ সর্বদ্রঃ বিপক্ষঃ স্যাদ্রুতঃ কেবলব্যতিরেকি। প্রমাণচন্দ্রিকা, ১৪৭ পৃষ্ঠা; সপক্ষবৃত্তিঃ সতি অবিকৃতমান সপক্ষঃ সতি সর্ববিপক্ষ ব্যাবৃত্তকঃ কেবলব্যতিরেকিপোলকমতি নিবর্তঃ। জয়শীর্ষ-কৃত প্রমাণপদ্ধতির ভাবধীন ভট্ট-কৃত টীকা, ৪১ পৃষ্ঠা।



সম্ভবপর। যিনি অগ্নি জগতের কর্তা তিনি সর্বজ্ঞও বটে, এইরূপ অগ্নি-ব্যাপ্তি আলোচ্য ক্ষেত্রে সম্ভবপর নহে। কেননা, ঈশ্বর বাতীত অপর কেহ তো সর্বকর্তাও নহেন, সর্বজ্ঞও নহেন। রাম-কৃষ্ণ প্রভৃতি তো ঈশ্বরেরই অবতার, সুতরাং রাম-কৃষ্ণ প্রভৃতি ঈশ্বরবতার তো পক্ষের মতোই অনুভূত হইয়া যাইবে। যাঁহা পক্ষেরই অনুভূত হইয়া যাইবে, তাঁহাকে অবলম্বন করিয়া অগ্নি-ব্যাপ্তি-প্রদর্শন কোনমতেই চলিতে পারে না। রাম-কৃষ্ণ প্রভৃতি পক্ষস্থিত বিধায় সেই সকল স্থলেও আলোচিত অনুমানের সাধা “সর্বজ্ঞ” সন্দেহে বটে, নিশ্চিত নহে। উল্লিখিত অনুমানের সাহায্যে ঈশ্বরের অবতার রাম-কৃষ্ণ প্রভৃতিরও সর্বজ্ঞতা, সর্বকর্তৃত্ব প্রভৃতি ব্যতিরেক ব্যাপ্তি বলেই নিবৃত্ত হইয়া থাকে। দৃষ্টান্ত না থাকায় অগ্নি-ব্যাপ্তির অবসর কোথায়? অসংস্কৃত জীবের সর্বকর্তৃত্ব নাহি, সুতরাং একমাত্র ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিমূলেই প্রদর্শিত অনুমান উপপাদন সম্ভবপর হয়। এই জাতীয় অনুমানই কেবল ব্যতিরেকী অনুমান বলিয়া প্রসিদ্ধ। মীমাংসক এবং অদ্বৈতবেদান্তী অধাপত্তি নামে একটি স্বতন্ত্র প্রমাণ স্বীকার করায়, স্যায়োক ব্যতিরেকী অনুমানকে অনুমান বলিয়াই গ্রহণ করিতে প্রস্তুত নহেন। তাঁহাদের মতে সকল স্থলেই অনুমান ব্যাপ্তি-জ্ঞানমূলেই উদ্ভিত হইয়া থাকে। কোন স্থলেই ব্যতিরেক-ব্যাপ্তি বলে অনুমান জন্মে না। এতদ্ব্যতীত সকল অনুমানই মীমাংসক এবং অদ্বৈতবেদান্তীর সিদ্ধান্ত “অগ্নী” অনুমান। ধূম দেখিয়া যেখানে বহুর অনুমান হইয়া থাকে, সেখানে অনুমানের সাধা বহুর অভাব দেখিয়া তেঁহু ধূমের অভাবের যে ব্যাপ্তি-বোধ জন্মে, সেই ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিকে অনুমানের কারণ বলিয়াই মীমাংসক এবং অদ্বৈতবেদান্তী স্বীকার করেন না। তাঁহাদের বক্তব্য এই যে, যেখানে ধূম থাকে, সেইখানেই বহুও থাকে, এইরূপ অগ্নি-ব্যাপ্তি-জ্ঞান তাহাদের নাই, তাহাদের যেখানে বহু নাই, সেখানে ধূমও নাই, এইরূপ ব্যতিরেক ব্যাপ্তি বোধ কিছুতেই জন্মিতে পারে না। ব্যতিরেক-ব্যাপ্তির মূলে সর্বত্রই অগ্নি ব্যাপ্তি অবশ্যই থাকিবে এবং সেই অগ্নি-ব্যাপ্তি-

১। উদাহরণস্বরূপ ঈশ্বরঃ সর্বজ্ঞঃ সর্বকর্তৃত্বপ্রতি অস্ত যঃ সর্বজ্ঞো ন জবতি যথা দেবদত্ত ইতি ব্যতিরেকব্যাপ্তিরেবদ্যতি। নতু যঃ সর্বকর্তা ন সর্বজ্ঞইহা-
 যদব্যাপ্তিঃ। ঈশ্বরবাবতারোঃ বাহরুক্ষাসীনঃ পক্ষস্থঃ অজ্ঞেয়ঃ জীবনাময়ঃ
 জ্ঞেয়ঃ। তেনৈতৎ কেবলব্যতিরেকী হু চাভে। প্রমাণচক্রিকা, ১৪৮ পৃষ্ঠা;



মূলেই অমুমানের উদয় হইবে। সাধনের সাহায্যে সাধকের অমুজানে আলোচ্য বাতিরেক ব্যাপ্তির কোনরূপ উপযোগিতা নাই বলিয়া, ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিজ্ঞানকে অমুমানের কারণই বলা চলে না। মৌমাংসক এবং অদ্বৈতবেদান্তীর মতে অর্থাপত্তি প্রমাণের সাহায্যেই উক্ত বাতিরেক-জ্ঞানের উদয় হইয়া থাকে, উহা অমুমান নহে।^১ মাস্ক-পত্তিভগণ অবশ্যই অর্থাপত্তিকে স্বতন্ত্র প্রমাণের মর্যাদা দান করেন নাই। অর্থাপত্তিকে এক জাতীয় অমুমান (অর্থাপত্তি-অমুমান) বলিয়াই তাঁহারা সিদ্ধান্ত করিয়াছেন, কিন্তু তাহা হইলেও মাস্ক-সম্প্রদায় অদ্বৈতবেদান্তের যুক্তি-জাল অমুসরণ করিয়া ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিকে সাধা-সিদ্ধির অমুপযোগী বলিয়াই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। ব্যতিরেকব্যাপ্তিঃ প্রকৃতসামাসিকাবরূপযোগাৎ, প্রমাণচক্রিকা, ১৪৯ পৃষ্ঠা, কলিকাতা বিশ্ব বিঃ সং, দ্বায় বৈশেষিক আচাৰ্য্যগণ ঐক্যপ সিদ্ধান্তে সম্মত হইতে পারেন নাই। গাঙ্গুলি উপাধ্যায় তাঁহার তত্ত্বচিন্তামণিতে ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিজ্ঞানকে অমুমানের কারণ বলিয়া গ্রহণ করিয়া, ব্যতিরেকী-অমুমান সমর্থন করিয়াছেন। বিশিষ্টোদ্বৈত বেদান্ত-সম্প্রদায়ের প্রমাণ রচয়িত্ত্ব আচাৰ্য্য বেঙ্কটনাথ তাঁহার জ্ঞানপরিভাষিতে ব্যতিরেক-ব্যাপ্তি সমর্থন করিয়াছেন।^২ নৈয়ায়িকগণ অর্থাপত্তি-প্রমাণ স্বীকার করেন না। তাঁহাদের মতে অর্থাপত্তি-ফলেও ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিজ্ঞানমূলে অমুমানেরই উদয় হইয়া থাকে। বেদান্ত-পরিভাষায় ধর্মরাজাধ্বরীশ্বর মৌমাংসক-মত অমুসরণ করিয়া অমুমানকে একমাত্র অন্তর্য্যিকরূপ বলিয়াই গ্রহণ করিয়াছেন। এখানে একথা স্মরণ রাখিতে হইবে, অমর্য্য বা কেবলঅমর্য্য বলিয়া দ্বায়-মতে অমুমানের যে স্বরূপ প্রদর্শিত হইয়াছে, অদ্বৈতবেদান্তের অমর্য্য-অমুমান দ্বায়-

১। (ক) নাপাছমানন্ত ব্যতিরেককল্পত্বং সাধাপায়ে সাধনাব্যবসিকপিত্ত-ব্যাপ্তিজ্ঞানত্ব সাধনেন স ব 'ভূমিত্ত্বকল্পণ'যোগাৎ। কল্পত্বতি ধূমাদিবয়ব্যাপ্তি-মহিষ্যেচ'প ব্যতিরেকব্যাপ্তিজ্ঞানানুস্মৃতিঃ অর্থাপত্তিপ্রমাণাতি বক্তব্যঃ। বেদান্তপরিভাষা, ১৭৯ পৃষ্ঠা, বোধেন্দুঃ

(খ) অসঙ্গসামানন্ত নাব্যব্যতিরেককল্পত্বম। ব্যতিরেকব্যাপ্তিজ্ঞানজ্ঞানমিত্য-চেতুযাৎ। বেদান্তপরিভাষা, ১৮৩ পৃষ্ঠা, বোধেন্দুঃ

(গ) নহি ভাবেন ভাবসাহনে অভাবন্ত অভাবেন ব্যাপ্তিরূপদ্ব্যভেদ।

প্রমাণচক্রিকা, ১৪৯ পৃষ্ঠা, কলিকাতা বিশ্ব বিঃ সং,

২। বেঙ্কটেশ্বর জ্ঞানপরিভাষা, ১০৮ পৃষ্ঠা।



বৈশেষিকোক্ত সেই কেবলান্বয়ী অনুমান নহে। বেদান্তের মতে অথয় শব্দের অর্থ অথয় ব্যাপ্তিজ্ঞান, সুতরাং অথয় ব্যাপ্তিমূলে ধূমাদি দৃষ্ট পদার্থ হইতে অপ্রত্যক্ষ বস্তু প্রভৃতির যে অনুমান হয়, তাহাও বেদান্তীর অন্বয়ী অনুমান। নৈয়ায়িক এবং বৈশেষিকগণ পূর্বোক্ত বস্তুর অনুমানে বাস্তবিক ব্যাপ্তি সমর্থন করিয়া ঐ অনুমানকে অথয় বাস্তবিকরূপে বিভাগ করিবার চেষ্টা করিলেও, বৈদান্তিক-সম্প্রদায় বাস্তবিক-ব্যাপ্তিকে অনুমানের কারণ বলিয়া স্বীকার না করায়, জ্ঞান-বৈশেষিকোক্ত কেবল-বাস্তবিকী যেমন অনুমান নহে, অথয়-বাস্তবিকী অনুমানের বাস্তবিকী আংশও সেইরূপ অনুমান নহে, উহা অর্থাপত্তি। নৈয়ায়িকগণের কেবলান্বয়ী, কেবল বাস্তবিকী এবং অথয় বাস্তবিকী, এই ত্রিবিধ অনুমানের পরিবর্তে বৈদান্তিক অথয়া-রূপ একমাত্র অনুমানই স্বীকার করিয়াছেন। নৈয়ায়িক-সম্প্রদায় কেবলান্বয়ী অনুমান অষ্টৈতবেদান্তের মতে অসম্ভব কল্পনা। কেননা, যেই অনুমানের সাধনে অভাব পাওয়া যায় না, অর্থাৎ যেই অনুমানের কোন বিপক্ষ নাহি, সকলই সপক্ষ বটে, তাহাও কেবলান্বয়ী-অনুমান বলিয়া নৈয়ায়িকগণ ব্যাপ্তি করিয়াছেন। নৈয়ায়িকগণের সিকান্তে বিশ্বের ভাবদ বস্তুই অভিধেয় ও বটে, প্রমেয়ও বটে, সুতরাং অভিধেয়, প্রমেয়ই প্রভৃতি সাধ্যের অভাবাত্মক কোথায় থাকে না, থাকিতে পারে না। এইজন্যই অভিধেয়, প্রমেয় প্রভৃতি ধর্মকে (অভাবাত্মক অপ্রতি-যোগী বিষয়) কেবলান্বয়ী বলা হইয়া থাকে। অষ্টৈতবেদান্তের মতে নিকর্শণেত্র ত্রৈলোক্য একমাত্র সত্য বস্তু। পরব্রহ্ম সর্ববিধ ধর্মবহিত নিকর্শণেত্র ত্রৈলোক্য সর্বপ্রকার ধর্মেরই অভাবাত্মক পাওয়া যায়। নিকর্শণেত্র পরব্রহ্ম অবজ্ঞানস-গোচর। ত্রৈলোক্য বাক্যের অগোচর, জ্ঞানের অগোচর বলিয়াই অভিধেয়, প্রমেয় প্রভৃতি ধর্মেরও অভাবাত্মক সর্ব-প্রকার ধর্মবহিত নিকর্শণেত্র ত্রৈলোক্য অবশ্যই থাকিবে। এই মতে অভাব-ত্বের অপ্রতিযোগী বলিয়া কিছুই নাই, অতএব কেবলান্বয়ী বলিয়াও কিছুই নাই। রাসায়নিক, মাকর প্রভৃতির দর্শনে ব্রহ্ম নিখরক নহে, সমর্থক, নির্থক নহে, সত্ত্ব ; অজ্ঞেয় নহে, জ্ঞান-গম্য। এইরূপ অনন্তকল্যাণ-কল্যাণ পরব্রহ্ম অভিধেয়, প্রমেয় প্রভৃতি কেবলান্বয়ী ধর্মের অভাবাত্মক থাকিতে পারে না, ঐ সকল ধর্মের ভাবই থাকে। এইজন্য ইহাদের মতে কেবলান্বয়ী ধর্মের কল্পনা অসম্ভব নহে। বিপক্ষ-বহিত কেবলান্বয়ী অনুমান



প্রয়োগ বাক্য (Syllogism) প্রদর্শন করিতে গিয়া আচার্য্য বেঙ্কট ন্যায়-পরিপ্তিকিতে বলিয়াছেন, ব্রহ্ম শব্দ-বাচ্য (অভিধেয়) বস্তুহাৎ, জ্ঞাপ্যহাৎ বা ঘটাদিবৎ : ব্রহ্ম শব্দ গম্য যেহেতু, পরন্তু ঘট প্রভৃতির স্থায়ই এক প্রকার জ্ঞাপ্য : “অনুভূতিঃ অনুভাব্যা বস্তুহাৎ ঘটাদিবৎ” অনুভূতিও ঘট প্রভৃতির স্থায়ই অনুভাব্য, যেহেতু উভাও ঘটাদির মত এক জাতীয় বস্তুই বটে । বিশ্বের নিখিল বস্তুই রামানুজ, মাধব প্রভৃতির দৃষ্টিতে অনুভাব্য বা জ্ঞেয়ও বটে, অভিধেয় বা শব্দবাচ্যও বটে, অনভিধেয়, অজ্ঞেয় বলিয়া ইহাদের মতে কিছুই নাই । সুতরাং আলোচিত কেবলান্বয়ী-অনুমান এতমতে অসম্ভব নহে ।^১ প্রশ্ন হইতে পারে যে, কেবলান্বয়ী-অনুমানের যখন কোন বিপক্ষ নাই, তখন অনুমানের হেতু বা বাপা-লিঙ্গকে “বিপক্ষে বৃত্তিরহিত হইতে হইবে” (বিপক্ষবৃত্তিরহিততম) এইরূপ সাধার অনুমাপক নির্দোষ হেতুর যে লক্ষণ নির্দেশ করা হইয়াছে, তাহা কেবলান্বয়ী-অনুমানের ক্ষেত্রে কিরূপে সম্ভব হয় ? ইহার উত্তরে বেঙ্কট বলেন, কেবলান্বয়ী-অনুমানের কোন বিপক্ষ নাই বলিয়াও, কেবলান্বয়ী-অনুমানের হেতুর বিপক্ষে বৃত্তিহাৎ (বিচ্ছিন্নতাও) নাই ; হেতুর বিপক্ষে বৃত্তিতার অভাবই আছে অর্থাৎ হেতুটি বিপক্ষে বৃত্তিরহিতই হইয়াছে ।^২ এইভাবেই জ্যৈয়োক কেবলান্বয়ী-অনুমানের সম্ভাব্যতা রামানুজ-সম্প্রদায় উপপাদন করিয়াছেন । স্থায়-বৈশেষিকের কথিত কেবল-বাতিরকী অনুমান যে প্রমাণ, অবৈতবেদান্তী, রামানুজ, মাধব প্রভৃতি কোন বৈলঙ্গিক আচার্য্যই তাহা স্বীকার করেন নাই । শ্রীমদ যামুনোচাৰ্য্য তাহার আত্মসিদ্ধি গ্রন্থে বলিয়াছেন, কেবল-বাতিরকী হেতুর কোন সপক্ষেই অর্থ হয় হইতে পারে না বলিয়া, ঐকপ বাতিরকী হেতুকে হেতুই বলা চলে না । আচার্য্য রামানুজ তাহার জায়কুলিন নামক গ্রন্থে স্বপ্রকাশ্যের স্বরূপ-বাখ্যাগ্রসঙ্গে স্পষ্ট বাক্যেই জ্যৈয়োক কেবল-বাতিরকী অনুমান যে প্রমাণ হইতে পারে না, তাহা বিচার করিয়া দেখাইয়াছেন । মাধব প্রমাণবিন আচার্য্য জয়দীর্ঘ প্রভৃতিও

১। তালশব্দেব বিপক্ষ বহিতঃ কেবলান্বয়ি যথা ব্রহ্ম শব্দবাচ্যঃ বস্তুহাৎ জ্ঞাপ্যহাৎ বা ঘটাদিবৎ । অনুভূতিঃ অনুভাব্যা বস্তুহাৎ ঘটাদিবৎদিবদিত্যাঙ্গি । নহি অব্যাহা-মনস্কভাব্যামিতিবা বিজ্ঞানসি যেন বিপক্ষঃত্বাৎ । জ্ঞাপ্যবহিতঃ, ১২১-১২২ পৃষ্ঠা ;

২। তই বিপক্ষবহিততঃ কেবলান্বয়িনো বিপক্ষবৃত্তাহতঃ কথমিতি চেৎ হন্ত কিং ততঃ বিপক্ষবৃত্তিবহিতঃ তদপি নাকীতি চেৎতর্হি তদেব অনুমানস্যমিচ্ছাকন্ । জ্ঞাপ্যবহিতঃ, ১২০—১২১ পৃষ্ঠা ;



অনুমানের প্রয়োগে ব্যতিরেক-ব্যাপ্তির যে কোন উপযোগিতা নাই, তাহা নিঃসংশয়ে প্রতিপাদন করিয়াছেন। তাহা হইলে ব্যতিরেক-ব্যাপ্তি-প্রদর্শনের তাৎপর্য কি? এই প্রশ্নের উত্তরে মাধব-পণ্ডিতগণ বলেন যে, অগ্নয় ব্যতিরেকী অনুমানের স্থূল পক্ষত-গাত্রে স্থিত ধূম দেখিয়া বহুর অনুমানে ধূম ও বহুর সাক্ষ্য বা অবিনাশ্য পাকঘর প্রকৃতিতে প্রত্যক্ষভাবে লক্ষ্য যাঠিতে পারে বলিয়া অগ্নয়-ব্যতিরেকী অনুমানে ব্যতিরেক-ব্যাপ্তির বিশেষ কোন উপযোগিতাও দেখা যায় না কেবল ধূম ও বহুর ব্যতিরেকের অভাব অর্থাৎ ধূম যে কখনও বহুর চাড়িয়া থাকিতে পারে না, এটুকুমাত্র প্রদর্শন করাই ব্যতিরেক-ব্যাপ্তির উপযোগিতা বলিয়া ধরা যায়। কেবল-ব্যতিরেকী অনুমানের প্রয়োগে কোন এক স্থলেও হেতু এবং সাধের ব্যাপ্তি প্রত্যক্ষ করিবার উপায় নাই। কেননা, সমস্ত পক্ষট কেবল-ব্যতিরেকী অনুমানের সাধাটি সন্নিহিত বটে। পরমেশ্বর সর্বজ্ঞ, যেহেতু তিনি নিখিল জগতের কণা, “ঈশ্বরঃ সর্বজ্ঞঃ সর্বকর্তৃর্হাং,” এইরূপে যে কেবল-ব্যতিরেকী অনুমান প্রদর্শিত হইয়া থাকে, সেখানেও ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিকে গীতারা অনুমানের কারণ বলিয়া গ্রহণ করেন না সেই অস্বৈতবাদী, রামানুজ, মাধব প্রকৃতির মতে “যিনি অখিল বিশ্বের কণা, তিনিই সর্বজ্ঞ” এইরূপে অগ্নয়-ব্যাপ্তিতে উদয় হইয়া থাকে, এবং ঐরূপ অগ্নয়-ব্যাপ্তিমূলেই আলোচ্য কেবল-ব্যতিরেকী অনুমান উৎপন্ন হইয়া থাকে। এ-ক্ষেত্রেও ব্যতিরেক-ব্যাপ্তির সাক্ষ্যসম্বন্ধে কোন উপযোগিতা বুঝা যায় না। কেবল-ব্যতিরেকী অনুমানেও কোন সপক্ষ নাই বা থাকিতে পারে না। কারণ, সপক্ষ বলিয়া যাহার উল্লেখ করা চাইবে, সেখানেও কেবল-ব্যতিরেকী অনুমানের সাধাটি সন্নিহিত বিধায়, সকল সপক্ষট (পক্ষসম বা) পক্ষান্তরুক্রমে হইয়া পাড়াইবে এইজন্তই ঈশ্বর সর্বজ্ঞ, যেহেতু তিনি সর্বকণা, যেমন অমুক, এইরূপ অগ্নয় ব্যাপ্তি এবং কোন দৃষ্টান্ত-প্রদর্শন কেবল ব্যতিরেকী অনুমানের ক্ষেত্র সম্ভবপর নহে। এখানে ব্যতিরেক-ব্যাপ্তির সাধাযেই কেবল প্রমাণ করা যাঠিতে পারে যে, সর্বকর্তৃর যেখানে থাকিবে, সর্বজ্ঞও সেইখানেই থাকিবে। সর্বকর্তৃরটি ব্যাপ্য ধর্ম, আর সর্বজ্ঞতা ব্যাপক ধর্ম। ব্যাপ্যর সাহায্যে ব্যাপকের অনুমান হইয়া থাকে, ইহাই অনুমানের রহস্য আবার সর্বজ্ঞতার অভাব যেখানে থাকিবে, সর্বকর্তৃরের অভাবও সেখানে অবশ্যই



থাকিবে। কেননা, বাপকের অভাব ঘটিলে ব্যাপোর অভাব সেখানে অবশ্যই ঘটবে। বাপক বহুর অভাবে ব্যাপ্য ধূমেও অভাব না হইয়া কোনমতেই পারে না। এইভাবে ব্যতিরেক-ব্যাপ্তি হেতু এবং মাধ্যের অস্বয়-বোধের সহায়তা সম্পাদন করিয়াই “ব্যাপ্তি” সংজ্ঞা লাভ করে ব্যতিরেক ব্যাপ্তি সাক্ষারভাবে কখনও অনুমিতির কারণ হয় না।- মাধ্ব-পণ্ডিতগণ ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিকে অনুমানের কারণ বলিয়া স্বীকার করেন না। এইজন্যই কেবলমাত্র, কেবল-ব্যতিরেকী এবং অস্বয়-ব্যতিরেকী, এইরূপ অনুমানের বিভাগও তাঁহারা অনুমোদন করেন না। রামানুজের মতের আলোচনায় আমরা দেখিয়াছি যে, রামানুজ-সম্প্রদায়ও কেবল-ব্যতিরেকী-অনুমানকে প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করেন নাই। রামানুজ অস্বয়-ব্যতিরেকী এবং কেবলমাত্র, এই দুই প্রকার অনুমানই সমর্থন করিয়াছেন। মাধ্বও অদ্বৈতবেদান্তীর যুক্তি অনুসরণ করতঃ ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিকে অনুমানের কারণ বলিয়া গ্রহণ না করিয়া কেবল অস্বয় ব্যাপ্তিমূলেই অনুমান ব্যাখ্যা করিয়াছেন। অদ্বৈতবেদান্তের শিক্ষাশ্রু কেবল-ব্যতিরেকী যেমন অনুমান নহে, সেইরূপ অস্বয় ব্যতিরেকী অনুমানের ব্যতিরেকী অংশ অর্থাৎ পণ্ডিত-প্রমাণের অন্তর্ভুক্ত বিষয়, ঐ ব্যতিরেকী অংশও অনুমান নহে। অনুমান অদ্বৈত-বেদান্তীর দৃষ্টিতে একমাত্র অস্বয়রূপ বলিয়াই গ্রহণ করা হইয়াছে। তজ্জানুমানমধ্যমিকপমেব, বেং পরিভাষা, ১৭৭ পৃষ্ঠা, বোধে মঃ,

আলোচিত অনুমান স্বার্থানুমান এবং পরার্থানুমান, এই দুই প্রকারের দেখিতে পাওয়া যায়। নিজে বুদ্ধিবার ক্ষমতা যে অনুমানের সাক্ষ্য স্বার্থানুমান লওয়া হয়, তাহাকে স্বার্থানুমান বলে। পাকঘর প্রকৃতি স্থানে বহুবার ধূম যে বহুর নিয়ত-সহচর প্রকৃতি স্থানে তাহা আমি নিজে প্রত্যক্ষ করিয়া, “যেখানে ধূম থাকে, সেইখানেই বহুও থাকে” এইরূপে ধূম ও বহুর ব্যাপ্তির নিশ্চয় করিলাম। তারপর কোনও পর্বতের কাছে গিয়া পর্বতের শিখর হইতে অবিচ্ছিন্ন ধূমজাল নির্গত হইতে দেখিলাম এবং তাহা দেখিয়া পর্বতে বহু আছে, এইরূপ অনুমান করিলাম। ইহা আমার স্বার্থানুমান। আমার এই বহুর অনুমান-পদ্ধতি যদি অপর কাছাকেও বুঝাইতে হয়, তবে আমার বাক্যের সাক্ষ্যেই তাহা তাঁহাকে বুঝাইতে হইবে। যেকোন বাক্যের



সাহায্যে উহা আমি অপরকে বুঝাইব তাহাবই নাম “জ্ঞায়-বাক্য” ।
 জ্ঞায় ও বৈশেষিকের মতে জ্ঞায় বাক্যের (১) প্রতিজ্ঞা, (২) হেতু, (৩)
 উদাহরণ, (৪) উপনয় ও (৫) নিগমন, এই পাঁচটি
 অঙ্গমানের জ্ঞায়-
 বৈশেষিকোক্ত
 পঞ্চাবয়বের পরিচয়
 অবয়ব বা অংশ আছে । এই পাঁচটি অবয়ব বা অংশ
 লইয়া যে বাক্য-সমষ্টি গঠিত হয়, তাহাই “জ্ঞায়” নামক
 মহাবাক্য বলিয়া অভিহিত হইয়া থাকে । প্রতিজ্ঞা, হেতু,
 দৃষ্টান্ত প্রভৃতি অবয়ব-প্রদর্শক ষড়্ বাক্যগুলি এই “জ্ঞায়” নামক
 মহাবাক্যেরই অংশ । এইজন্তই উহার এক একটি অংশকে “অবয়ব” বলা
 হইয়া থাকে । ‘পক্ষতো বহুমান্’ এইটি প্রতিজ্ঞা, ‘ধূমঃ’ এইটি হেতু,
 যাশা ধূমময় তাহাই বহুমান, যেমন পাকশালাস্থ বহু, তাহা দৃষ্টান্ত । এই
 পক্ষতঃ ধূমযুক্ত, সুতরাং এই পক্ষতঃ বহুযুক্তও বটে । এই শেষোক্ত বাক্যের
 প্রথমার্ধের নাম “উপনয়,” আর দ্বিতীয়ার্ধকে বলে “নিগমন” ।^১ জ্ঞায়-মহা-
 বাক্যের প্রদর্শিত পাঁচটি অবয়ব নৈয়ায়িক, বৈশেষিক, সাংখ্য-সূত্রকার বিজ্ঞান-
 ত্তিক, শৈবাচার্য্য ভাস্কর্য্য প্রভৃতি দার্শনিক পণ্ডিতগণ স্বীকার করিলেও
 মীমাংসক এবং বৈদ্যাস্বিক-সম্প্রদায় অনুমানের প্রয়োগে আলোচিত পঞ্চাবয়বের
 উপযোগিতা স্বীকার করেন নাই । মীমাংসক এবং অশ্বৈতবেদান্তীর
 মতে (১) প্রতিজ্ঞা, (২) হেতু ও (৩) উদাহরণ, অথবা (১) উদাহরণ,
 (২) উপনয় ও (৩) নিগমন, এই অবয়বত্রয়ই পৰ্যাপ্তমানের পক্ষে যথেষ্ট,
 উল্লিখিত পঞ্চাবয়ব স্বীকার করা অনাবশ্যক । পাশ্চাত্য নৈয়ায়িক-
 মতের আলোচনায় দেখা যায়, পাশ্চাত্য-মতেও উল্লিখিত তিনটি
 অবয়ব হইতেই অনুমানের উদয় হইয়া থাকে । মীমাংসক এবং অশ্বৈত-
 বেদান্তীর কথিত অবয়বত্রয়-বাদের আলোচনা-প্রসঙ্গে ইহা মনে রাখিতে
 হইবে, উক্তারা অবয়বত্রয়ের যে দুই প্রকার বিভাগ করিয়াছেন, সেখানে
 প্রথম কল্পে প্রশ্ন পাড়ায় এই যে, উপনয় বাক্য না থাকায় পাকশালা
 প্রভৃতির দৃষ্টান্ত-বলে ধূম ও বহুর যে ব্যাপ্তি-বোধের উদয় হইয়াছিল,
 সেই ব্যাপ্তি ধূম যে পক্ষতরূপ পক্ষে (অনুমেষ বহুর আধারে)
 বিজ্ঞমান আ, তাহা বুঝা যায় না ফলে, পক্ষতঃ বহুর অনুমানই

১। (১) পক্ষতোবহুমান্, (২) ধূমবহুঃ ৩। যথৈ ধূমবহুঃ পক্ষতঃ বহুমান্ যদা
 মহানসম্, (৪) তদাহরণম্, অথঃ পক্ষতোধূমবান্, (৫) তদাহরণা, তদ্ব্যনয়ঃ পক্ষতঃ
 বহুমান্ । সূত্রসংগ্রহ, ৩২ পৃষ্ঠা ;



ইহাতে পারে না। শব্দাত্মক, উদাহরণ, উপনয় ও নিগম, এই অবয়বত্রয় গ্রহণ করিলে, দ্বিতীয় অবয়ব ত্রেতুটি বাদ পড়ায়, ত্রেতুবাচীত অনুমানের উদয় ইহাে কিক্রমে? এইরূপ আপত্তির প্রথমটির উত্তরে মীমাংসক ও অদ্বৈতবেদান্তী বলেন, তাহাদের মতে তৃতীয় লিঙ্গ-পরামর্শ অর্থাৎ সাধা বা অনুমেয় বস্তুর সত্তিত ব্যাপ্তি বিশিষ্ট ত্রেতু যে ধূম, সেই ধূমের পক্ষত প্রভৃতি পক্ষে বৃত্তিতা বা বিদ্যমানতা-বোধ যে অনুমানের পূর্বসংক্রমণ নহে, ইহা পূর্বসংক্রমণই বিশেষভাবে বিচার করিয়া দেখান হইয়াছে। “পক্ষততা ধূমবান্” এইরূপে পক্ষতত ধূম দেখা গেলেই পাকলালা প্রভৃতিতে ধূম ও বস্তুর সত্তচার-দর্শন থাকায়, “যেখানে ধূম থাকে, সেখানেই বস্তি থাকে” এইরূপ ধূম ও বস্তির যে ব্যাপ্তি-বোধের উদয় হয়, এবং সেই ব্যাপ্তি-বোধ সংস্কাররূপে অনুকরণে বিদ্যমান থাকে, সেই সুপ্ত ব্যাপ্তি-সংস্কার উদয়ক ত্রেতুলেই “পক্ষততা বস্তিবান্” এইরূপ অনুমানের উদয় হইবে। ইহাদের মতে তৃতীয় লিঙ্গ-পরামর্শ নামক উপনয় অনুমানের কারণের মতোই পড়ে না, সুতরাং উপনয় নামক যে চতুর্থ অবয়বটি আছে, তাহাকে অবয়বের গণনায় বাদ দিলেও, অনুমানের তাহাতে বিশেষ কিছুই আসে যায় না। অবয়বের মধ্যে দ্বিতীয় অবয়ব ত্রেতুটি বাদ পড়ার আশঙ্কার উত্তরে মীমাংসক এবং অদ্বৈতবেদান্তী বলেন, উপনয়কে অবয়বের মধ্যে গণনা করায় তাহাচারাই দ্বিতীয় অবয়ব ত্রেতুকেও অবশ্যই পাওয়া যাইবে। এই অবস্থায় ত্রেতুকে একটি স্বতন্ত্র অবয়ব হিসাবে পরিগণনা না করিলেও কিছুই অনিষ্ট হয় না।

১। উল্লিখিত মতের প্রতিবাদ করিয়া লজেন উপাধায় তাঁহার ভাষ্যচিহ্না-মণিতে বলিয়াছেন যে, উপনয়কে (অর্থাৎ ব্যাপ্তি-বিশিষ্ট লিঙ্গ পদ্যমর্শকে) অনুমানের কারণ বলিয়া স্বীকার না করিলেও, “ত্রেতুমান্ পক্ষ” এইরূপে বস্তি অনুমানের ত্রেতু ধূমের পক্ষ পক্ষত প্রভৃতিতে বর্তমানতা-বোধকে অনুমানের পূর্বসংক্রমণে অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে, নতুবা পক্ষ পক্ষত প্রভৃতিতে সাধা বস্তির অনুমানই ইহাতে পারে না। এরূপ অবস্থায় ত্রেতুত পক্ষ পক্ষত প্রভৃতিতে বৃত্তিতা বা বর্তমানতা-প্রদর্শনের অন্তর্গত উপনয়-বাক্যের প্রয়োগ আবশ্যক। দ্বিতীয়তঃ, উপনয়-বাক্যের বা ত্রেতু পদার্থটিকে ত্রেতু বলিয়া বুঝা যায় না কেননা, পক্ষতী বিস্তারিত ত্রেতুর হ্রস্ব। উপনয়-বাক্যের মধ্যে পক্ষতী বিস্তারিত ত্রেতুর কোনও প্রয়োগ পাওয়া যায় না। সুতরাং ত্রেতুর বোধের অন্তর্গত পক্ষতী বিস্তারিত ত্রেতুর প্রয়োগও একান্ত আবশ্যক।



নৈয়ায়িকের পঞ্চাবয়বের স্থলে মৌমাংসক এবং অবেতবেদান্তী তিনটি অবয়ব স্বাকার করিলেও, জৈন তাত্ত্বিকগণ আলোচিত অবয়বত্রয়ের পরিবর্তে দুইটি মাত্র অবয়ব স্বীকার করিয়াই জায়-বাক্যের প্রয়োগ করিয়াছেন। প্রসিদ্ধ জৈন নৈয়ায়িক পণ্ডিত ধর্ম্মভূষণ ঠাকুর জায়দাপিকা গ্রন্থে প্রতিজ্ঞা এবং হেতু, এই দুইটি মাত্র অবয়ব অঙ্গাকার করিয়াই অনুমানের উপপাদন করিয়াছেন, -স্বাবয়ববো প্রতিজ্ঞা, হেতুস্বত্ব জৈন সম্প্রদায়ের প্রসিদ্ধ আচার্য্য বাদিদের স্মৃতি ঠাকুর প্রমাণনয়নত্বালোকালঙ্কার গ্রন্থে উদাহরণ, উপনয় এবং নিগম, এই তিনটি অবয়বকেই জায় প্রয়োগে অনাবশ্যক-বোধে পরিত্যাগ করিয়া, উল্লিখিত প্রতিজ্ঞা এবং হেতু এই অবয়বদ্বয়-বাদই সমর্থন করিয়াছেন। তবে তিনি একথাও বলিয়াছেন যে, প্রতিজ্ঞা এবং হেতু, এই দুইটি অবয়বকে জায়-প্রয়োগে পর্যাপ্ত হইলেও, স্থূলধী ব্যক্তিগণকে বুঝাইবার জন্য অনুমানকে সম্বন্ধে অধিকতর বিশদ করা আবশ্যক, সেখানে দৃষ্টান্ত, উপনয় এবং নিগমন-বাক্যেরও প্রয়োগ করা অসম্ভব নহে। “মন্স-মতীন্ত ব্যাপাদয়িত্বং দৃষ্টোপনয় নিগমনান্যপি প্রযোজ্যানি।” জৈন নৈয়ায়িক কুমার-নন্দীও এই দৃষ্টান্তেই বলিয়াছেন, প্রয়োগপনিপাটীহু প্রতিপাক্ষানুসারতঃ। রামানুজ সম্প্রদায়ের আচার্য্য শ্রীনিবাস ঠাকুর যতীশ্বরমতদীপিকা নামক গ্রন্থে এই উদ্দেশ্যেই লিখিয়াছেন যে, পনর্থাভ্যুমানেন বিশিষ্টাঈষত-সম্প্রদায়ের মতে অবয়ব-প্রয়োগের কোনরূপ ধারাবাহিক নিয়ম নহে। স্থূলী ব্যক্তিগণ উদাহরণ এবং উপনয়, এই দুইটি মাত্র অবয়ব শুনিয়াই বাদীর বক্তব্য বুঝিতে পাবেন, সুতরাং তৎক্ষণা ব্যক্তির পক্ষে উল্লিখিত দুইটি মাত্র অবয়বই যথেষ্ট। ঠাকুরা মধ্যম শ্রেণীর বুদ্ধিমান, ঠাকুরদিগকে বুঝাইবার জন্য উদাহরণ এবং উপনয়সহিত নিগমন-বাক্যের প্রয়োজ্য। আবার ঠাকুরা স্থূলবুদ্ধি ঠাকুরদিগকে বুঝাইতে হইলে, প্রতিজ্ঞা, হেতু, দৃষ্টান্ত পদ্ধতি পাঁচটি অবয়বেরই প্রয়োগ করা আবশ্যক হয়, নতুবা স্থূলধী ব্যক্তিগণ বাদীর বক্তব্য নিঃসংশয়ে বুঝিতে পাবেন না। বিশিষ্টাঈষত-বদান্ত-সম্প্রদায়ের প্রমাণ রহস্তজ্ঞ আচার্য্য বেহটনাথ ঠাকুর জায়পরিপ্তি গ্রন্থে জায়োক্ত পরধীঅনুমানের খণ্ডনে বলিয়াছেন যে, অনুমানমাত্রই অনুমান-কারীর নিজ-প্রয়োজন-সাধনের উদ্দেশ্যে ব্যাপ্তি-স্বরূপ প্রকৃতির ফল উৎপন্ন হইয়া থাকে। সুতরাং স্বার্থ ভিন্ন পরাধীন্যমান বলিয়া কহিতে নাই।



রামের কথা শুনিয়া শ্রামের যেখানে কে নও বস্তু বা ব্যক্তি-সম্পর্কে অনুমান-জ্ঞানের উদয় হয়, সেখানেও বিচার করিলে দেখা যাইবে যে, রামের কথাই শ্রামের অনুমান-জ্ঞানোদয়ের পক্ষে যথেষ্ট নহে। রামের কথা শুনিয়া যেই হেতু ও সাধ্যের ব্যাপ্তি-বোধ জন্মে, শ্রাম নিজেই মনের মধ্যে ভাষা ধারভাবে পুনঃ পুনঃ অনুধাবন করিতে থাকে। শ্রামের ঐ অনুধাবনের ফলেই ভাষার অনুমান-জ্ঞানের উদয় হয়। এই অবস্থায় অনুমানকে স্বার্থ ভিন্ন পরার্থানুমান বলা কোনক্রমেই চলে না। সত্যজ্যোতি মতাপুরুষের কথা শুনিয়া শ্রোতার যেখানে অনুমান-জ্ঞানোদয় হয়, সেখানেও শ্রোতা নিজেই অনুমান করিয়া থাকে, উভাও ভাষার স্বার্থানুমানই বটে। অনুমান কোন ক্ষেত্রেই “পরার্থ” হয় না। আলোচ্য অনুমানের মূলে আগু বাক্য আছে, এইজন্যই যদি ঐ জাতীয় অনুমানকে “পরার্থানুমান” বলিয়া অনুমানের বিভাগ কল্পনা আবশ্যক হয়, তবে অপরের কথা শুনিয়া শব্দ জ্ঞানের, স্থলবিশেষে প্রত্যাক্ষেরও উদয় হয় তা থাকে ব’লিয়া, শব্দ এবং প্রত্যাক্ষ-প্রমাণেরও ঐরূপ বিভাগ করা প্রয়োজন হইয়া পড়ে। কেবল অনুমানেরই ঐরূপ বিভাগ কল্পনা করাও কোন বিশেষ কারণ দেখা যায় না। বৈদ্যট প্রমাণমাত্রকেই (ক) অযমিত প্রমাণ এবং (খ) অপরের বাক্যমূল উপপন্ন প্রমাণ, এইরূপ দুইভাগে ভাগ করিয়াছেন। ভাষার ঐরূপ বিভাগ যে অগৌলমিক নহে তাহা প্রমাণ কবিরার জন্য বৈদ্যট ভট্টপরাশর রচিত ভব-রত্নাকরের উক্তি উদ্ধৃত করিয়াছেন।* ইঙ্গিতিত বিভাগ অনুসারে অনুমানও

১। তদিত্যনুমানঃ স্বার্থঃ পরার্থক্ষেতি কেচিদ বিজ্ঞপ্তে তদনুকৃত্য। সর্বথা-
মপ্যানুমানানাং স্বপ্রতিপক্ষানাংনিতেন প্রত্যক্ষতয়া স্বব্যবহারমাত্রোক্তত্বেন চ স্বার্থত্বাৎ।
ভাষ্যপরিভূতি, ১৫৩—১৫৫ পৃষ্ঠা :

২। বিবিধানি প্রমাণানি। স্বয়মেব’লক্ষ্যনি পরবাক্যপূর্বানিচ’িত। সায় ভূতঃ
এব বিভাগঃ কার্য ইতি। ভাষ্যপরিভূতি, ১৫৫ পৃষ্ঠা :

৩। সর্ব’ প্রমাণঃ সামগ্রীঃ স্বতঃ এব প্রত্যক্ষতয়া।

তত্ত্বতে পরবাক্যেন বৃত্তত্যা চেতিহি দ্বিবা।

অতোহনুমানঃ দ্বিবিধঃ স্বপরার্থস্বভেদতঃ।

• • • • •

অনুমোদবোধকঃ ব্যাক্যঃ প্রভোগঃ সাধনকতৎ।

ভাষ্যপরিভূতি, ১৫৬ পৃষ্ঠা :



স্বয়ংসিদ্ধ এবং পরবাক্যপূরক, এই দুই প্রকারেরই হইয়া দাঁড়াইল। পরবাক্যমূলে যে অমুমান উৎপন্ন হয়, তাহাষ্ট আয়োক পদার্থীমুমান। এইরূপ পরার্থীমুমানের উদাহরক বা সাধক বাক্যই প্রতিজ্ঞা, হেতু, উদাহরণ, উপনয় এবং নিগমন, এই পাঁচ প্রকার জায়াবয়ব বা প্রয়োগ-বাক্য নামে জায় বেশেধিক প্রভৃতি দর্শন অভিজিত হইয়াছে। অমুমানের প্রয়োগ-বাক্য-সম্পর্কে দার্শনিকগণের মধ্যে যে হতভর মতভেদ আছে তাহা আমার পূর্বেই উল্লেখ করিয়াছি। রামানুজ সম্প্রদায়ের মতের ব্যাখ্যায় বেদেট ব'লয়াছেন যে, যদিও উদাহরণ এবং উপনয়, এই দুইটি অবয়বই পরার্থীমুমানের পক্ষেও যথেষ্ট, উক্ত অবয়বদ্বয়ের সাহায্যেই হেতু এবং সাধোর ব্যাপ্তি-বোধ এবং হেতুর পক্ষে। সাধোর অধিকরণে। বিদ্যমানতা প্রভৃতি অমুমানের আবশ্যকীয় পূর্ণাপের জানানোয় হওয়া সুধীবাক্তির সম্ভবপর, তবুও যে সকল সুপথী ব্যক্তিগণের জন্য অমুমান প্রয়োগের বিশদ ব্যাখ্যা আবশ্যক তাহাদিগকে দুয়াইবার জন্য প্রতিজ্ঞা, হেতু, উদাহরণ; অথবা উদাহরণ, উপনয় এবং নিগমন; এই তিনটি অবয়বের প্রয়োগও অবশ্য কঠবা। এমনও যদি কোন সুপথী থাকেন, যিনি উল্লিখিত অবয়বত্রয় সূনিয়াও বাদীর বক্তব্য বুঝিত ভুল করেন, তবে তাহার জন্য আলাচিত পাঁচটি অবয়বের প্রয়োগই প্রয়োজন। এই জন্যই প্রাচীন বিশিষ্টাশেত-ভাষ্য প্রভৃতিতে জায়াবয়বের কোনরূপ পরাবীনা নিয়ম থানা হয় নাই। বেদেটও অবয়বের ব্যাখ্যায় জায়াকারেরই পদাঙ্ক অনুসরণ করিয়াছেন।

১। (ক) বচন নয়মঃ ক্রমঃ। নিম্নবদনিম্নবক্তাপাতিম্য নিকটরা সিন্ধাস্বকোপ পতেঃ। পুঠিচানিয়মেন ভাষ্য দিগু প্রযোগঃ। কচন বচাবয়বঃ, কচনায়বয়বঃ, কচনবয়বকল্পনারিকিঃ। কচনেকবা 'পুঠি', কচনব্যা পুঠিবিশিষ্ট টাভাদি। ইদংচ বাদিনোঃ পরম্পরসংবাদামুদ্রপম - - - - - অতোহনিম্নভাষ্যেণ এবং প্রযোগঃ। উপপন্নক মুচমধ্যকঠোবিষাং বিস্ত্রসংগচ্চাভ্যং ব্যবহারঃ। যতপূদা কবণোপনয়ভাষ্যেণ বা প্রপক্ষধরকোঃ সিন্ধাস্বকোপেব ততকো। বক্তৃমুচিভ্যঃ কথাল বিবাকিতকোভ্যঃ প্রোক্তজাচেভ্যঃকথাল, ইদংচকবণোপনয়'নিগমনানি বা বাচ্যানি। অকথ্য বিবাকিতকথ্য সংব্যবহৃত বাক্যপ্রতিপাদন-উপপত্তেঃ।

জায়প'রিত্তি, ১৪২-১৪১ পৃষ্ঠা।

(খ) নচ সর্বদা সবে অবয়বঃ প্রযোগাঃ ন বানা নাথিক ইতি নিম্নক'নয়মঃ বক্তৃপ্রতিবক্তৃসম্মতিপত্তৌ অমুণ্যোপাদানেহ'ল দোষাভাবঃ। জায়প'রিত্তি, ১৪৩ পৃষ্ঠা।



অবয়ব সম্পর্কে কোনরূপ নির্দিষ্ট নিয়ম যে মানা যায় না, তাহা মাধ্ব-প্রমাণবিদ্র আচার্য্য জয়তীর্থ তাঁহার প্রমাণপদ্ধতিতে বিশ্লেষণভাবে বিচার করিয়া দেখাইয়া-
 চেন জয়তীর্থ বলেন যে, তুমি বাদ্য অনুমানের পক্ষাবয়বই মান, কি তিনটি
 অবয়বই মান, তাহাতে কিছু আসে যায় না। আসল কথা এই যে,
 প্রতিবাদী তোমার উক্ত বিশ্বাসযোগ্য বলিয়া মনে করেন কিনা। যদি বিশ্বাস্য
 বলিয়া মনে না করেন, তবে অসংলগ্ন পক্ষাবয়বের প্রয়োগ করিলেও হয়তো
 প্রতিবাদীর সন্দেহের অবশ্যন ঘটিবে না, সেই অবস্থায় প্রতিবাদীর সন্দেহ দূর
 করিবার জন্য ষষ্ঠ অবয়বের প্রয়োগেরও আবশ্যকতা দেখা দিতে পারে।
 পক্ষান্তরে, বাদীর কথায় প্রতিবাদীর আস্থা থাকিলে, সে শুধু অনুমানের
 প্রতিজ্ঞা-বাক্য তিনটি (পক্ষতো বর্ত্তমান, এইটুকু সোণামাএই) পক্ষে
 (সাধোব আধোব) সাধ্য বহু প্রতীতির অনুমানকে সত্য বলিয়া
 ধরিয়া লইতে পারে। সেইরূপ স্থলে তেতুর প্রয়োগও নিস্প্রয়োজন মনে
 হইবে সুতরাং দেখা যাইতেছে এই যে, বাদীর উক্তিতে প্রতিবাদীর
 আস্থা থাকুক, 'ক' নাও থাকুক, কোন ক্ষেত্রেও অবয়ব-সম্পর্কে কোন
 প্রকার নির্দিষ্ট নিয়ম মানার কথা উঠে না। এখন প্রশ্ন এই,
 বাদীর প্রতিপাত্য প্রতিবাদী বুঝিবে কি উপায়ে? এরূপ আপত্তির
 উত্তর জয়তীর্থ বলেন যে, স্থায় বৈশিষ্ট্যের মতে (ক) তেতু ও সাধোব
 ব্যাপ্তি-বোধ, এবং (খ) তেতু ধুম প্রতীতির পক্ষে অথবা সাধ্য-
 বহুত আধার পক্ষত প্রতীতিতে বিদ্যমান থাকে, (ব্যাপ্তিঃ, পক্ষমমতাচ)
 এই দুই কারণই পরার্থানুমানের পক্ষেও যথেষ্ট। মাধ্ব-পণ্ডিতগণ তেতুর
 পক্ষে বর্ত্তমান থাকাকে অনুমানের আবশ্যকীয় পূর্বসঙ্গ বলিয়া গ্রহণ
 করেন নাই এইজন্য তাহাদের মতে ব্যাপ্তি এবং উপযুক্ত
 ক্ষেত্রে তেতুটি বর্ত্তমান থাকিলেই (ব্যা প্তঃ সমুচিত্তদেশপ্রতিচাত্তাঃ বা)

১। “সমুচিত্তদেশপ্রতিচাত্তাঃ” কথার দ্বারা মাধ্ব মতে যখানে তেতু বর্ত্তমান
 থাকিলে সাধোব সঞ্চিত তেতুর অবশ্যমান বা ব্যাপ্তি বৃত্তিতে কোনরূপ অহ বধ্য
 হয় না, সেইরূপ স্থান বৃত্তিতে হইবে স্বলম্বেনে সাধোব আধারে বর্ত্তমান
 না থাকিলেও তেতু লব্ধ সাধন করে বলিয়া, তেতুর পক্ষে অর্থাৎ সাধোব আধার
 পক্ষত প্রতীতিতে বিদ্যমান থাকাকে (তেতুর পক্ষবৃত্ততাকে) অনুমানের আবশ্যকীয়
 পূর্বসঙ্গ বলিয়া মাধ্ব-পণ্ডিতগণ মনিতে প্রস্তুত নহেন। ইহা আমরা পূর্বেই দেখিয়া
 আসিয়াছি।



বাদীর বক্তব্য প্রতিবাদী বৃত্তিতে পারিবেন; এবং বাদীর স্থায় প্রতিবাদীও যথার্থ অনুমানের উদয় হইবে। অনুমানের সত্যতা নিরূপণের জন্য অবয়বের সংখ্যা-সম্পর্কে নির্দিষ্ট নিয়ম মানার কোনও মূল্য নাই। আলোচ্য অঙ্গদ্বয় (অর্থাৎ ব্যাপ্তি এবং উপযুক্ত স্থানে হেতুর বৃত্তিতা) থাকিলেই সেক্ষেত্রে অনুমানের উদয় হইতে কোনরূপ বাধা হইবে না। ব্যাপ্তির স্মৃতি কি কি কারণে মনের মধ্যে উদ্ভিত হয়? এই প্রশ্নের উত্তরে অবয়বের নিয়মবাদীরা কেহ পক্ষাবয়ব, কেহ বা প্রতিজ্ঞা, হেতু এবং উদাহরণ, কিংবা উদাহরণ, উপনয় এবং নিগমন এই অবয়বত্রয়, কোন দার্শনিক উদাহরণ ও উপনয় এই দুইটি মাত্র অবয়ব স্বীকার করিয়া তদমূলে ব্যাপ্তির স্মৃতি উপপাদন করিয়া থাকেন। এইরূপ নির্দিষ্ট অবয়ব স্বীকার করার বিরুদ্ধে জয়তীর্থ বলেন যে, প্রকারান্তরেও ব্যাপ্তির স্মরণ অসম্ভব হয় না। অনুমানের কৌশল বোঝা জানেন, সেট সকল অনুমানান্তিম্ম ব্যক্তিগণ ব্যাপ্তি গ্রহণের উপযুক্ত কোন প্রতিজ্ঞা বা কা সুনিয়মায়িত এই বাক্যের অন্তর্ভালে যে ব্যাপ্তি আছে, তাহা বৃত্তিতে পারেন এবং ঐ ব্যাপ্তিমূলে তাহাদের যথার্থ অনুমানেরও উদয় হয়। এই অবস্থায় ব্যাপ্তির স্মৃতি উপপাদনের জন্য নির্দিষ্ট অবয়ব স্বীকার করার কোনই অর্থ হয় না। অবয়বের নিয়ম না মানিয়াও কত বিভিন্ন প্রকারে যে অনুমানাজ ব্যাপ্তি বোধের উদয় হইয়া অনুমান উৎপন্ন হইতে পারে, তাহা জয়তীর্থ তাহার প্রমাণপত্র দ্বিঃ বিশেষভাবে বিচার করিয়া দেখাইয়াছেন। (জয়তীর্থ কৃত প্ৰমাণপত্র, ২৭ পৃষ্ঠা দেখুন) তাহা পর, অবয়বের নিয়ম মানার পক্ষে আরও বাগ এই যে, অবয়বের নিয়ম যে সকল দার্শনিক মানিয়া লইয়াছেন, তাহাদের ন পাও অবয়ব-সম্পর্কে যে গুরুত্ব মন্তব্য আছে, তাহা পূর্বেই আমরা আলোচনা করিয়াছি। নৈয়ায়িক পাঁচটি অবয়ব মানিয়াছেন। মীমাংসক নৈয়ায়িকের পাঁচ অবয়বের পরবর্ত্ত অবয়বত্রয় অঙ্গীকার করিয়াছেন। এখন কথা এই যে, অবয়ব পাঁচটিই মান, কি ঐহিকই মান, ঐ অবয়ব যখন প্রত্যক্ষ-প্রাপ্ত নহে, তখন অনুমানের সাহায্যেই কায়োক্ত পক্ষাবয়ব, কিংবা মীমাংসক অবয়বত্রয় সাধন করিতে হইবে। নৈয়ায়িক যখন পক্ষাবয়বের সাধন করিয়া তাহার স্বীকৃত পক্ষাবয়ব-বাদের অনুমান করিতে যাইবেন, তখন মীমাংসকের দৃষ্টিতে বিচার করিলে নৈয়ায়িকের অনুমানে দুইটি অবয়ব আধিক্যই ফুটিয়া উঠিবে। আবার মীমাংসক যখন তাহার প্রাপ্ত



অবয়বত্রয়ের অনুমান করিবেন, তখন স্থায়ের দৃষ্টিতে বিচার করিলে সেখানে দুইটি অবয়বের ন্যূনতাই ঘটিবে। পঞ্চাবয়বের সাতায়েও স্থায়ীসকল পঞ্চাবয়বের কিংবা অবয়বত্রয়ের সাতায়েও যৌগ্যসকল অবয়বত্রয়ের অনুমান করিতে গেলেও, ঐসকল অনুমানে যে অনবস্থা-দোষ আসিয়া পড়িবে, তাহা কে অস্বীকার করিবে? সুতরাং নির্দিষ্ট অবয়ব-বাদ প্রমাণ করাটী তো আদৌ কঠিন হইয়া দাঁড়াইবে। এই অবস্থায় অবয়ব-নিয়ম ছাড়া দয়া দিয়া, যেটুকু মানিলে যথার্থ অনুমানের উদয় হইতে কোনরূপ বাধা হয় না, সেই হেতু ও সাধারণ ব্যাপ্তিবোধ এবং উপপত্তি দোষ (ত্রয়োমতঃ পক্ষে) হেতুটি বিজ্ঞানানুসারে, অনুমানের এই দুইটি আবশ্যকীয় পূর্বসংজ্ঞক সাধন হিসাবে গ্রহণ করাটী সমস্তিক যুক্তিসঙ্গত নহে কি?

মানদের অনুমান-লক্ষণে আমরা দেখিয়াছি যে, মান্দ্য-পদ্ধতিগণ “নির্দোষ উপপত্তিকে” অনুমান বলায় সিদ্ধান্ত করিয়াছেন “উপপত্তি” বলিতে

এই মতে অনুমানের লিঙ্গ (বাপা) ধূম প্রভৃতিতে
হেতুভাস
দ্বারা উপপত্তিবাপা যুক্তিসিদ্ধিযুক্তি পর্যায়ঃ। প্রমাণ-

পদ্ধতি ১৮ পৃষ্ঠা; অনুমানের লিঙ্গ য হেতুটি যদি সর্বপ্রকার দোষমুক্ত না হয়, তবে ঐ দোষ কণ্ঠসিদ্ধ হেতুদ্বারা সাধা-সিদ্ধি কোনমতেই সম্ভবপর হয় না। কতকগুলি হেতু হেতু আছে, সেগুলি আপাতদৃষ্টিতে হেতুর মত মনে হয় বাট, কিন্তু বস্তুতঃ তাহা নির্দোষ হেতু নহে, হেতুভাস। “হেতুভাসম্ভে”, অর্থাৎ যাহা বস্তুতঃ হেতু নহে, কিন্তু হেতুর দ্বারা প্রতীয়মান হইয়া থাকে, এইরূপ উপপত্তি লক্ষ্য করিলে “হেতুভাস” এই লক্ষটির আশ্রিত হেতুভাসের সাধারণ লক্ষণের উদ্ভূত পাওয়া যায়। মনে হয়, এইকমটী মতটি গৌতম সত্যার আয়ত্ত্বের হেতুভাসের লক্ষণ-নিরূপণের জন্য কোন পৃথক্ দৃষ্ট রচনা করেন নাট। কেবল (১) সর্বাভিচার, (২) বিরুদ্ধ, (৩) প্রকরণসম, (৪) সাধাসম এবং (৫) কালাতীত, এই পাঁচটি নাম দিয়া পাঁচ প্রকার হেতুভাসের বিভাগ প্রদর্শন করিয়াছেন। হেতুভাসম্ভাসঃ, অর্থাৎ

১। অসম্ভব হেতু প্রমাণপক্ষে ৩, ৪৭ ৪৮ পৃষ্ঠা, এবং কলাতীত হেতু প্রমাণপক্ষে ৩১১, ৪৭-৪৮ পৃষ্ঠা উভয়ে।

২। সর্বাভিচার-বিরুদ্ধ-প্রকরণসম-সাধাসম-কালাতীত হেতুভাসম্ভাসঃ।
ভাসম্ভাসঃ ১৪৩।



হেতুর দোষ, এইরূপ বাৎপর্কিত অনুসরণ করিয়া রঘুনাথ শিরোমণি প্রভৃতি কোন কোন নব্য নৈয়ায়িক হেতুর দোষকেই হেতুভাস বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। (ক) ব্যতিচার, (ব) বিবোধ, (গ) সংপ্রতিপক্ষ, (ঘ) অসক্তি এবং (ঙ) বাধ, এই পাঁচ প্রকার হেতুর দোষকে পাঁচ প্রকার হেতুভাস বলিয়া গ্রহণ করিয়া, গুরুত্ব উপাশায় ও উত্তর ভ্রূচিহ্নানি গ্রন্থে হেতুভাসের সামান্য লক্ষণের সূচনা করিয়াছেন। আভাস শব্দের দোষ অর্থ মুখ্য অর্থ নহে। এটি অবস্থায় হেতুর নামানিধি দোষকে কিংবা বিভিন্ন দোষকেই হেতুকে হেতুভাস বলিয়া ব্যাখ্যা কর সমাধান মনে হয় না। অবশ্যই গুরুত্ব, রঘুনাথ প্রভৃতি নব্য নৈয়ায়িকগণ শুধু হেতুকেই হেতুভাস বলিয়া গ্রহণ করিয়াছেন। হেতুভাস শব্দের দ্বারা যাহা হেতুর জায় প্রতিভাত হয় এমন পদার্থকেই বুঝায়। “হেতুর জায়” এইরূপ বলায় হেতুভাস যে পদার্থ হেতু নহে, অহেতু, তাহা স্পষ্টতঃই বুঝা যায়। যাহাতে হেতুর লক্ষণ নাহি, তাহাই অহেতু। অহেতু পদার্থকে হেতুভাস বলিয়া গ্রহণ করিলে অসম্মা পদার্থ হেতুভাস হওয়া লাড়ায়। সেক্ষেপে কেহ হেতুভাসের গণনাই চলিতে পারে না। এটি লক্ষ্যই ভাষ্যকার বলিয়াছেন, য-পদার্থ বস্তুঃ হেতু না হইলেও হেতুর সহিত সাদৃশ্য থাকায় হেতুর জায় প্রদীয়মান হয়, তাহাই হেতুভাস শব্দের দ্বারা বুঝা যায়। হেতুভাস পদার্থ হেতুর সাদৃশ্য কি আছে, যাহার ফলে ইহা হেতুর জায় প্রতিভাত হইয়া থাকে? এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে উদ্ভোতকর বলিয়াছেন, অনুমানের প্রতিজ্ঞা-বাক্যের উপস্থাপন করিবার পর যথার্থ হেতুরও যেমন প্রয়োগ হয়, সেইরূপ যাহা প্রকৃত হেতু নহে, তুষ্ট হেতু, তাহারও প্রয়োগ করা হওয়া থাকে। এইরূপ প্রয়োগই হেতুর সহিত হেতুভাসের সাদৃশ্য বলিয়া জ্ঞানিৎ। হেতুভাসেও হেতুর কোন না কোনরূপ ধর্ম বা সাদৃশ্য থাকিতে পারে। তবে প্রকৃত যাহা হেতু, তাহা দ্বারা অনুমানের সাধ্য-সাধন সম্ভবপন হয়, হেতুভাস বা তুষ্ট হেতুদ্বারা সাধ্য সিদ্ধি হয় না, ইহাতে পারে না। এই অবস্থায় সাধকের সাধকঃ এবং অসাধকঃই যথাক্রমে হেতু এবং হেতুভাসের লক্ষণ বলিয়া বুঝা যায়। যথার্থ হেতুর যাহা যাহা লক্ষণ তাহা থাকিলেই, হেতু যে সাধকের সাধক হইবে তাহা (হেতুর সাধ্য-সাধকঃ) বুঝা যাইবে, আর প্রকৃত হেতুর লক্ষণ না থাকিলেই, হেতুভাস যে সাধকের সাধক নহে, অসাধক তাহা,



জানিতে পারা যাউবে। এমন কথা এই যে, প্রকৃত হেতুর লক্ষণ কি ? নৈয়ায়িকের পরিভাষায় বিচার করিলে দেখা যায়, সাধার আধার বা স্বাতীতে (পক্ষত প্রভৃতিতে) অনুমেয় ধর্মের (বহু প্রভৃতি) যে অনুমান করা হয়, সেক্ষেত্রে স্বাতী পক্ষত প্রভৃতিকে পক্ষ, আর অনুমেয় বহুপ্রভৃতিকে সাধা বলা হয়। যেই হেতুর দ্বারা পক্ষে সাধার অনুমান করা হয়, সেই হেতুটির পক্ষে বিজ্ঞান থাকে (পক্ষ-সত্তা) হ্যায় মতে হেতুর একটি একান্ত আবশ্যকীয় লক্ষণ বলিয়া জানিবে যেই হেতু পক্ষে থাকে না, সেইরূপ হেতু কখন কালেও পক্ষে সাধার সাধন করিতে পারে না হেতুর কেবল পক্ষে সত্তা থাকিলেই চলিবে না। (১) সপক্ষে অর্থাৎ যেখানে সাধাটি নিশ্চিতই আছে (পক্ষত বহুর অনুমানে পাকঘর প্রভৃতিতে বসে সপক্ষ, কারণ পাকঘরে যে বহু আছে, তাতা নিঃসন্দেহ) সেই স্থানে হেতুটি বস্তুমান থাকে। (সপক্ষ-সত্তা) এবং (২) যেখানে সাধা বহু প্রভৃতি নিশ্চিতই নাই, সেই সকল বিপক্ষে (পক্ষত বহুর অনুমানে নদ, নদী, হুদ প্রভৃতিতে) হেতুটি বিজ্ঞান না থাকে, (বিপক্ষে অসত্তা) এই দুইটিকেও হেতুর যথার্থ লক্ষণ বলিয়া মনে রাখিতে হইবে। অবশ্যই যে-সকল (কেবলাত্মী) অনুমানের বিপক্ষ বলিয়া কিছুই নাই, সকলই সপক্ষ বটে, সেইরূপ অনুমানের প্রয়োগ বিপক্ষে অসত্তাকে হেতুর লক্ষণ বলিয়া ধরা চলিবে না। এইরূপ যেই সকল (কেবল বাহিরেকী) অনুমানের সপক্ষ নাই, সেসকল ক্ষেত্রে সপক্ষে সত্তাকেও হেতুর লক্ষণ বলা চলিবে না, সপক্ষ-সত্তাকে চাড়িয়া দিয়াই হেতুর লক্ষণ নির্ণয় করিতে হইবে। উল্লিখিত (১) পক্ষে সত্তা, (২) সপক্ষে সত্তা, (৩) বিপক্ষে অসত্তা, এই তিন প্রকারের হেতুর লক্ষণ বাতীত আরও দুই প্রকারের হেতুর লক্ষণের পরিচয় পাওয়া যায়, তাতা হইতেছে (৪) অবাসিতক এবং (৫) অসংপ্রতিপক্ষক। যেখানে প্রত্যক প্রভৃতি প্রবল প্রমাণের সার্গাম্যে পক্ষে সাধার অভাব নিশ্চিতরূপে জানা যায়, সেই স্থলে সাধ্যশূন্য পক্ষে সাধা সাধন করিবার জন্য হেতুর প্রয়োগ করিলে ঐ হেতুকে (প্রবল প্রমাণের দ্বারা) বাসিত হেতু বলা হয়, ইরূপ বাসিত হেতু সাধা-সিদ্ধির অনুকূল নহে বলিয়া, অবাসিতকও হেতুর অন্ততম লক্ষণ বলিয়া গণনা করিতে হইবে। দ্বিতীয়তঃ, যেখানে কোনও পক্ষে হেতুর দ্বারা সাধার অনুমান করিতে গেলে, সেই পক্ষেই অপর একটি হেতুর



উপস্থাপন করিয়া সাধাতাবেরও অনুমানের আপত্তি হইতে পারে; এবং উভয় অনুমানের হেতুই তুল্যবল বিধায় কেহই কাহাকে বাধা দিতে পারে না। সেক্ষেপে হেতুই হেতুই পরস্পর প্রতিপক্ষ হিসাবে বিত্তমান থাকায়, ঐরূপ হেতুকে সংপ্রতিপক্ষ বলা হইয়া থাকে। সংপ্রতিপক্ষ-স্থলে হেতুটি হেতুর কোনটিই সাধ্য সাধন করিতে পারে না। এইজন্য ঐরূপ সংপ্রতিপক্ষ হেতুকে হেতুই বলা চলে না। “অসংপ্রতিপক্ষ” অর্থাৎ সংপ্রতিপক্ষ কোন হেতু বর্তমান না থাকায় নিদোষ হেতুর একটি লক্ষণ বলিয়া বুঝা যায়।

হেতুর বস্তুতঃ পাঁচটি লক্ষণই অত্যাৱশ্যক। ঐ পাঁচটি লক্ষণের যে কোন একটির অভাব ঘটিলেই সেই হেতু আর প্রকৃত হেতু বলিয়া গণ্য হইবে না। ফলে, হেতুভাষ্যও পাঁচ প্রকারেরই হইয়া দাঁড়াইবে। গৌতম মুনিও সবাভিচার, বিরুদ্ধ প্রভৃতি পাঁচ প্রকারের হেতুভাষ্যেরই সূত্রে উল্লেখ করিয়াছেন। ভাষাপরিচ্ছেদ গ্রন্থে বিশ্বনাথও অনৈকান্তিক, বিরুদ্ধ প্রভৃতি পাঁচ প্রকার হেতুভাষ্যের বিবরণ লিপিবদ্ধ করিয়াছেন।^১ মতসি গৌতম সূত্রসূত্রে কাহাকে সবাভিচার বলিয়া বাধা করিয়াছেন,

সবাভিচার

বিশ্বনাথ কাহাকেই অনৈকান্তিক সংজ্ঞায় অভিহিত করিয়াছেন। সবাভিচার বলিলে বাভিচারযুক্ত বা

বাভিচারী হেতুকে বুঝায়। যেই হেতুর গতি সর্বতোমুখী, অর্থাৎ যেই হেতু সাধার অধিকরণে যেমন থাকে, সাধাতাবের অধিকরণেও তেমন থাকে, সেইরূপ বাভিচারী হেতুকে কোন সাধার অনুমান করা চলে না। ঐরূপ হেতুকে বাভিচারী হেতু বা সবাভিচার নামক হেতুভাষ্য বলে। দৃষ্টান্তরূপে বলা যায় যে, এই ব্যক্তি দাতা, যেহেতু ইনি ধনী ব্যক্তি; অথবা যদি বলা যায় যে, এই ব্যক্তি ধনী, যেহেতু উনি দাতা। এই উভয়স্থলেই হেতু সবাভিচার নামক হেতুভাষ্য হইবে। কারণ, ধনী হইলেই দাতা হয় না, আর দাতা হইলেই ধনীও নহে। অদাতাকেও ধনী হইতে দেখা যায়, আবার দাতাকেও দরিদ্র হইতে দেখা যায়। ধনির দাতা অদাতা উভয়েই আছে, দাতৃও ধনী এবং দরিদ্র উভয়েই

১। অনৈকান্তিক বিরুদ্ধচাল্যসিদ্ধঃ প্রতিপক্ষিতঃ।

কালান্তরাপন্থিষ্টে হেতুভাষ্যলক্ষণাঃ।



আছে। এই অবস্থায় দানশীলতার অনুমানে ধনিহকে তেতুকপে গ্রহণ করিলে, কিংবা ধনিবের অনুমানে দানশীলতাকে তেতু করিলে, উভয়ক্ষেত্রেই তেতুটি সব্যভিচার নামক তেহাভাস হইবে। যেই তেতুটি সাধা যেখানে থাকে

দিকক

সেই সাধার অধিকরণে বা পক্ষে থাকে না, অধিকত্ব সাধা যেখানে থাকে না, সেইকপ বিপক্ষে অর্থাৎ সাধ্যশূন্য স্থানেই

তেতুটি বস্তুমান থাকে, তাকে বিরুদ্ধ তেতু বা তেহাভাস বলে। ঐরূপ তেতু সাধার সাধক না হইয়া সাধার অভাববশত সাধক হয় সাধা পদার্থকে বিশেষরূপে রুদ্ধ করে বলিয়াই তাকে বিরুদ্ধ নামে অভিহিত করা হয়।

যেমন যদি কত রাজন য, এই পৃথিবীর উৎপত্তি হইয়াছে, যেতেতু এই পৃথিবী সনাতন। এইরূপে পৃথিবীর উৎপত্তির সাধক অনুমানে যদি সনাতনত্ব বা নিত্যত্ব তেতুকপে গ্রহণ করা যায়, তবে ঐ স্থলে সনাতনত্ব বা নিত্যত্ব তেতুটি দিকক নামক তেহাভাস হইবে। কারণ,

জন্য এবং সনাতনত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ। যাহা জন্য নহে, এবং যাহার দিগন্ত নাই, ঐরূপ পদার্থই সনাতন হইয়া থাকে পৃথিবীকে জন্য বলিয়া আবার সনাতন বলিল, ঐরূপ উক্তি পরস্পর বিরুদ্ধ হয় বলিয়া এখানে বিরুদ্ধ নামক তেহাভাস অবশ্যস্থায়ী মতর্ষি কণাদ ঐরূপ বিরুদ্ধ তেতুকে “অসং” তেতু বলিয়া নির্দেশ করিয়াছেন কোনও

পদার্থসং

বা

সংপ্রতিপক্ষ

অনুমানে একই পক্ষে বাদী সাধার এবং প্রতিবাদী সাধ্যভাবের সাধকরূপে বিভিন্ন দুইটি তেতুর প্রয়োগ করিলে, ঐ তেতু দুইটি যদি তুল্যবল হয়, তবে প্রকরণ

অর্থাৎ প্রকৃষ্ট বা নির্দোষ করণ-সম্পর্কে চিন্তার উদয় হয় বলিয়া, ঐরূপ তেতুদ্বয়কে প্রকরণসম্বন্ধ বা সংপ্রতিপক্ষ তেহাভাস বলা যায়। যেমন নৈয়ায়িক বলিলেন যে, শব্দ অনিত্য : কেননা, শব্দে নিত্য পদার্থের কোন ধর্মের উপলব্ধি হয় না। নিত্য ধর্মের উপলব্ধি বা প্রতিষ্ঠা না হইলে সেই বস্তু অবশ্য অনিত্য হইবে, যেমন জাগতিক ঘট প্রতিষ্ঠিত বস্তুরাহি। ঐরূপ অনুমানের প্রয়োগে কোন দোষ প্রদর্শন না করিয়াই, ইহার প্রতিবাদ করিয়া প্রতিবাদী মীমাংসক বলিলেন, শব্দ নিত্য, যেতেতু শব্দে কোন অনিত্য ধর্মের উপলব্ধি হইতে দেখা যায় না। প্রতিবাদী মীমাংসকের এইরূপ অনুমানের তেতুতেও বাদী নৈয়ায়িক কোনরূপ দোষ উদভাবন করিতে পারিলেন না। ফলে, শব্দ নিত্য, কি অনিত্য, ঐরূপ সংশয়ই অনিবার্য



হইয়া পড়িল। প্রদর্শিত হেতু দুইটির কোনটি ছাড়াই কোনরূপ সাধ্য-সিদ্ধি সম্ভব হইল না। উক্ত হেতুদ্বয় প্রকরণসম বা সংপ্রাপ্তপক্ষ তেহাভাসই হইয়া পাড়াইল।

যে হেতু সিদ্ধ নহে, যে হেতুকে সাধন করিতে হয়, তাহাকে সাধ্যসম বা অসিদ্ধ হেতু বলে। বাদী সেই হেতুর বলে

সাধ্যসম সাধা সাধন করিতে চাহেন, প্রতিবাদী সেই হেতুই
বা যদি না মানেন, তবে সেফক্রেত বাদীকে সাধ্যের ছায়া
অসিদ্ধ হেতুকেও সাধন করিতে হইবে।

এইরূপ হেতু সিদ্ধ নহে বলিয়া সাধা সাধন করিতে পারিলে না। যে নিষ্পত্তি অসিদ্ধ, সে অপনাকে (সাধ্যকে) সাধন করিতে কিসে? অসিদ্ধ হেতু হেতুই নহে, উহা সাধ্যসম নামক তেহাভাস। মীমাংসক অনুমান করেন যে, ছায়া বা অন্ধকার শ্রব্য-পদার্থ, কারণ তাহার গতি আছে। তাহার গতি আছে তাহা শ্রব্য-পদার্থই হইবে। শ্রবাভিন্ন কোনও পদার্থের গতি নাই। নৈয়ায়িক এই কথাই প্রতিবাদ করিয়া বলেন, অন্ধকার শ্রব্য পদার্থ নহে, উহা আলোকের অভাবমাত্র। গতি ক্রিয়া যে জীবের লক্ষণ, ইহা মীমাংসকও মানেন, নৈয়ায়িকও মানেন। এখন কথা এই, নৈয়ায়িক অন্ধকারকে অভাব-পদার্থ বলিয়া বাখ্য্য করায়, তাহার যতে ছায়া বা অন্ধকারের যে গতি আছে, তাহাই তো সিদ্ধ নহে। মানুষ যখন গমন করিতে থাকে, তখন তাহার নিজ দেহই পশ্চাদগামী আলোকের আচ্ছাদক হয়। এইজন্য তাহার পিছন-ভাগে ছায়া পড়ে। মানুষের পিছনভাগে যে আলোকের অভাব থাকে ইহাতো সকলেই প্রত্যক্ষ করে। কোনও লোক সম্মুখের দিকে অগ্রসর হইতে থাকিলে ঐ লোকের ছায়াও তাহার পাছে পাছে গমন করিতেছে এইরূপ মনে হইয়া থাকে। ছায়ায় এই গতি-বুদ্ধি এক্ষেত্রে নিছকই ভ্রান্তি। ছায়ায় প্রকৃতপক্ষে গতি নাই, ছায়া শ্রব্য পদার্থও নহে। এইরূপ অবস্থায় ছায়ায় শ্রব্য যেমন সাধনসাপেক্ষ, ছায়ায় গতিমত্তাও তেমনই সাধনসাপেক্ষ। এইজন্য মীমাংসকোক্ত অনুমানের গতিমত্তারূপ হেতু সাধ্যসম নামক তেহাভাস, প্রকৃত হেতু নহে।

মীমাংসকের যতে শব্দ নিতা পদার্থ। শব্দ শ্রবণের পরেও থাকে, পূর্বেও থাকে। কাণ্ড ও কুঠারের সংযোগ হইলে দূরস্থ শ্রোতা যে শব্দ শ্রবণ



কালাত্ম্যাপদিত

বা

কালাতীত

হেতুভাস

করে, সেখানে কাষ্ঠ এবং কুঠারের সংযোগ শব্দের উৎপাদক নহে, নিত্য শব্দেরই অভিব্যক্তির সাধন বা

অভিব্যক্তকমাত্র। শব্দের অভিব্যক্তি কাষ্ঠ ও কুঠারের সংযোগ-বাক্য। যাহা সংযোগ-বাক্য তাহা অভিব্যক্তির

পূর্বেও থাকে পরেও থাকে, যেমন কোনও বস্তুর রূপ। অঙ্ককারে রূপের অভিব্যক্তি হয় না। এইরূপ যাহার রূপ দেখিতে হইবে সেই রূপবান বস্তুর সহিত আলোকের সংযোগ অত্যাশ্চর্য্যক আলোকের সহিত সংযোগের পরেই রূপের অভিব্যক্তি বা প্রকাশ হইয়া থাকে। সুতরাং রূপ যে আলোক-বাক্য তাঁহা নিঃসন্দেহ। এই আলোক-সংযোগবাক্য রূপ দেখিয়া মামাসক য'দ অস্তুমান করেন যে, আলোক-সংযোগবাক্য রূপ যেমন অভিব্যক্তির পূর্বেও আছে পরেও থাকিবে, সেটরূপ কাষ্ঠ এবং কুঠারের সংযোগ-বাক্য শব্দও কাষ্ঠ-কুঠারের সংযোগের পূর্বেও আছে, পরেও থাকিবে, অর্থাৎ শব্দ অস্থানহে, নিত্য। কাষ্ঠ-কুঠারের সংযোগ প্রভৃতি নিত্য শব্দের অভিব্যক্তক বা প্রকাশকমাত্র, উৎপাদক নহে উল্লিখিত মামাসকের অস্তুমানের সংযোগ-বাক্যের হেতুটি, নৈয়ায়িক বলেন, কালাতীত বা কালাত্ম্যাপদিত নামক হেতুভাস। কেননা, মামাসক তাঁহার অস্তুমানের সমর্থনে যে আলোক-সংযোগবাক্য রূপের অভিব্যক্তির কথা বলিয়াছেন, সেট রূপের দৃষ্টান্তটির এ-ক্ষেত্রে প্রয়োগ করা চলে না। রূপের প্রত্যক্ষ আলোক-সংযোগ যতক্ষণ আছে, ততক্ষণই হয়। আলোক সংযোগ না থাকিলে আর রূপের প্রত্যক্ষ হয় না, হইতে পারে না। সুতরাং রূপের অভিব্যক্তি যে আলোক-সংযোগ-বাক্য তাহা কে না স্বীকার করিবে? শব্দের অভিব্যক্তিকে কিহু রূপের দ্বারা সংযোগ-বাক্য বলা যায় না। কারণ, আলোক-সংযোগের সমকালে যেমন রূপের অভিব্যক্তি হয়, সেটরূপ কাষ্ঠ ও কুঠারের সংযোগের সমকালে দূরস্থ শ্রোতার কানে শব্দের অভিব্যক্তি হয় না। দূরে শব্দের অভিব্যক্তি তখনই হয়, যখন শব্দের উৎপাদক কাষ্ঠ ও কুঠারের সংযোগ থাকে না, সংযোগের বিয়োগ ঘটে। কাঠবিয়া গাছের গোড়ায় কুঠার মারিতেছে, একবার কুঠার মারিলেই একটি শব্দ হইতেছে, কুঠার উঠাইতেছে, আবার মারিতেছে, এইরূপে কাষ্ঠ ও কুঠারের সংযোগে পুনঃ পুনঃ শব্দ জন্মিতেছে। শব্দের উৎপত্তি যে কুঠার-সংযোগজন্য তাহাতে



অবস্থা কোনটো সন্দেহ নাই। কিন্তু শ্রোতা দূরে দাঁড়াইয়া যে সেই শব্দ শুনিতেছেন, সেখানে দূরস্থ শ্রোতার কর্ণকূহরে শব্দের ঐ অভিব্যক্তিকে সংযোগ-বাক্য বলা চলে কি? দূরে উৎপন্ন শব্দ যখন শব্দ-তরঙ্গ সৃষ্টি করিয়া শ্রোতার কানে আসিয়া পৌঁছায়, তখনই শুধু দূরস্থ শ্রোতা শব্দ শুনিতে পান। দূরবর্তী শ্রোতা যখন শব্দ শোনেন, তখন আর কাঠের সহিত কুঠানের সংযোগ থাকে না। কৃত্রিম শব্দ-তরঙ্গের সৃষ্টি করিয়া দূরে আসিয়া শব্দ পৌঁছিতে যে সময়টুকু লাগিতেছে তাহার মধ্যে কৃত্রিম পুনরায় মানিব্যবস্থা কুঠার উঠাইয়া লইয়াছে। ফলে, কুঠার-সংযোগের কাল অতিক্রম করিয়া, সংযোগের বিয়োগ কালেই যে দূরে শব্দের অভিব্যক্তি হইয়া থাকে ইহা নিঃসন্দেহ। এই অবস্থায় দূরে শব্দের অভিব্যক্তিতে সংযোগ-বাক্যকে যে হেতুরূপে উপগ্রাস করা হইয়াছে, সেটো হেতুর একমুখ সংযোগ না থাকায়, দূরে শব্দ শ্রবণকালে সংযোগের কাল অতীত হওয়ায়, ঐকম হেতু কালাতীত বা কালাত্যাগপদ্বিষ্ট নামক হেতুভাঙ্গ হইবে।

দ্বিতীয়তঃ দ্বায়-প্রয়োগের রহস্য পরীক্ষা করিলে দেখা যায় যে, কোন পক্ষ কোনরূপ সাধের অনুমান-বলে সাধন করিতে হইলেই হেতুর প্রয়োগ করা হইয়া থাকে। পক্ষে সাধের সন্দেহ-নিরাসের জন্যই হেতুর প্রয়োগের আবশ্যিকতা। পক্ষে সাধাটি নাই, ইহা প্রবলতর প্রমাণের সাহায্যে নিশ্চিতরূপে জানা গেলে অর্থাৎ পক্ষে সাধের অভাবের নিশ্চয় হইলে, সেক্ষেত্রে পক্ষে সাধা থাকে কিনা, এইরূপ সংশয় কখনই জাগে না। জলহুদে বহি নাই, ইহা প্রত্যক্ষতঃ জানিলে জলহুদে বহি আছে কিনা, এইপ্রকার সন্দেহের উদয় হইতে পারে কি? যে-পক্ষ পক্ষ সাধার সন্দেহ থাকে, সেটো পক্ষটাই পক্ষে সাধের অনুমানের জন্য নির্দোষ হেতুর প্রয়োগ করিলে ঐকম হেতু-বলে পক্ষে সাধা সাধন সম্ভবপর হয়। দৃঢ়তর প্রমাণের সাহায্যে পক্ষে সাধের অভাব নিশ্চয় হইলে পক্ষে সাধের সন্দেহের অবকাশ থাকে না বলিয়া, সেখানে হেতুর প্রয়োগেরও কোন প্রয়োজন দেখা যায় না। সেইরূপ ক্ষেত্রে সাধা-সাধনের জন্য যেকোন হেতুর প্রয়োগই হইবে অপপ্রয়োগ। পক্ষে সাধার সংশয়ের কাল চলিয়া যাওয়ার পরে প্রস্তুত হওয়ায় ঐকম হেতু হইবে কাল নাই।



অপদিষ্টে, কাল-বিগমে প্রযুক্ত বা কালাতীত নামক হেতুভাস। ফল কথা, যথার্থ প্রত্যক্ষ এবং শব্দপ্রমাণ-বিরুদ্ধ অনুমানের ক্ষেত্রে প্রযুক্ত যে কোন হেতুই আলোচ্য কালাতীত নামক হেতুভাস বলিয়া জানিবে। অগ্নির উষ্ণতা সকলেই প্রত্যক্ষ করিয়া থাকে, এই অবস্থায় কেত যদি “বহিরমুখ্যঃ” এই বলিয়া অগ্নির অনুক্ষতার অনুমান করিতে যান, তবে প্রত্যক্ষ-বিরুদ্ধ ঐরূপ অনুমানে তিনি যে-কোন পদার্থকে হেতুরূপে উপস্থাপন না কেন, সেই হেতুই কালাতীত্যাপদিষ্টে হেতুভাস হইতে বাধ্য।

ত্ৰয়োক্ত পাঁচ প্রকার হেতুভাসের পরিচয় দেওয়া গেল। বৈশেষিকের মতে হেতুভাস উক্ত পাঁচ প্রকার নহে, (ক) অপ্রসিদ্ধ, (খ) অসৎ বা বিরুদ্ধ এবং (গ) সন্দিগ্ধ—এই তিন প্রকার। যেই হেতুর কোনরূপ প্রসঙ্গ নাই, তাহার নাম অপ্রসিদ্ধ হেতু। প্রসিদ্ধি শব্দের অর্থ এক্ষেত্রে প্রকৃষ্টরূপে ব্যাপ্ত, তাহা হইলে দাড়াত্বে এট, যেই হেতুর সহিত সাধের ব্যাপ্তি নাট, অথবা ব্যাপ্তি থাকিলেও কোন কারণে সেই ব্যাপ্তির চান্দনোদয় হয় না, সেইরূপ হেতুই অপ্রসিদ্ধ হেতু বা হেতুভাস বলিয়া বুঝিতে হইবে। এই অপ্রসিদ্ধ হেতুরই অপর নাম “ব্যাপাহাসিদ্ধ”। যেই হেতু সাধের অধিকরণে থাকে না, তাহাকে অসম্বন্ধত্ব বলে। ইহার অপর নাম বিরুদ্ধ হেতু। সাধের সহিত যে হেতুর ব্যাপ্তি নাট, সাধের অভাবের সহিতই ব্যাপ্তি আছে, যেই হেতু পক্ষে বিদ্যমান থাকে না, তাহাই বিরুদ্ধ হেতু বা অসম্বন্ধত্ব। যেই হেতুতে সাধের ব্যাপ্তির সম্বন্ধ হয়, যেই হেতু কখনও সাধের নিশ্চায়ক হইতে পারে না, পক্ষে সাধের সম্বন্ধইয়াই উৎপাদন করে, তাহার নাম সন্দিগ্ধ হেতু বা হেতুভাস। ঐরূপ সন্দিগ্ধ হেতুই ক্রায়ে অনৈকান্তিক নামে পরিচিত। যেই হেতু কেবল সাধের সহিত অথবা কেবল সাধ্যাভাবের সহিতই সম্বন্ধ, সেইরূপ হেতুই সাধ্য-সিদ্ধির অমুকুল “ঐকান্তিক” হেতু। যেই হেতু সাধ্য এবং সাধ্যাভাব এই উভয়ের সহিতই সম্বন্ধযুক্ত, সেই হেতুই অনৈকান্তিক হেতুভাস। শূন্যকে হেতু করিয়া গোবৎস অনুমান করিতে গেলে শূন্য-হেতু গুরুত্বও যেমন আছে, সেইরূপ মহিষ প্রভৃতিতেও আছে। শূন্য-হেতু গোবৎসরূপ সাধের অধিকরণ গো-শরীরে আছে বলিয়া যেমন সাধের সহিত সম্বন্ধযুক্ত হইয়াছে, সেইরূপ সাধ্য-গোবৎসের অভাবের অধিকরণ মহিষ প্রভৃতিতেও



আছে বলিয়া সাধ্যাত্মক সত্যও সম্বন্ধযুক্ত হওয়ায় শূন্য হেতুকে “ঐকান্তিক” হেতু বলা চলবে না, উহা হইবে অনৈকান্তিক হেতুভাষ্য। শূন্য-হেতু গোবের নিষ্চায়ক হয় না, গোবের সম্ভবতমাত্র জ্ঞায়। এইজন্য ঐকপ হেতু সন্দিগ্ধ হেতুভাষ্য বলিয়াও অভিহিত হয়।

উপরে যে হেতুভাষ্য বা দৃষ্ট হেতুর বিবরণ দেওয়া গেল তাহা ছাড়াও আর এক প্রকার হেতুর সোম আছে, ঐ দোষকে বলে

হেতুর উপাধি-দোষ। অনুমান বিশেষজ্ঞ দার্শনিক

উপাধি

আচাৰ্য্যগণ অনুমানের হেতু ও সাধোর স্বাভাবিক

বা অনৌপাধিক সম্বন্ধকেই ব্যাপ্তি বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। ব্যাপ্তিষ্ট উপাধিবিধরঃ সম্বন্ধঃ। সম্বন্ধ প্রকৃষ্টপক্ষে দুই প্রকারের দেখিতে পাওয়া যায়—(ক) স্বাভাবিক, (খ) উপাধিক। রক্তজবার সত্য রক্তিমার সম্পর্ক স্বাভাবিক বড় একখানি আয়নার সম্মুখে রক্তজবা ঘরিলে অল্প কল্প আরম্ভে যে রক্তমা ফুটিয়া উঠে, ঐ রক্তমা আয়নার স্বাভাবিক নহে, উহা উপাধিক রক্তজবার এখানে আরম্ভ উপাধি। “উপ” শব্দের অর্থ সমীপবর্তী, কাজে থাকে বলিয়া নিকটস্থ অথবা কোনও পদার্থে যাতা নিজ শব্দের আধান বা আবেশ জন্মায়, তাহাকেই উপাধি বলে। ইহাই উপাধি শব্দের যৌগিক অর্থ। রক্তজবা ভাতার নিকটস্থ আরম্ভে নিজ বর্ণ রক্তিমার আবেশ জন্মায়, এইজন্য রক্তজবাকে এক্ষেত্রে উপাধি বলা হয় উপাধিক বা আবেশিত অনাস্তব সম্বন্ধ মূলে হেতু ও সাধোর ব্যাপ্তির নিষ্কয় করা চলে না স্বাভাবিক সম্বন্ধ বা নিয়ত-সম্বন্ধে অনৌপাধিক সম্বন্ধ। ধূম বহির ঐকপ অনৌপাধিক সম্বন্ধ আছে, উহাষ্ট ধূম বহির ব্যাপ্তি; ঐকপ ব্যাপ্তি-বলে ধূমকে হেতু করিয়া পর্যন্ত প্রকৃতিতে বহির অনুমান করা হইয়া থাকে। যত কল্পিত হেতুটি সাধ্য যেখানে নাট, সেখানেও (সাধ্যশূন্য স্থানেও) থাকে, তাহাতে সাধোর নিয়ত-সম্বন্ধ বা অনৌপাধিক সম্বন্ধ কোনমতেই থাকিতে পারে না; সুতরাং ঐকপ কল্পিত হেতুর সত্য সাধোর ব্যাপ্তিও থাকে না। “ধূমবান বাতঃ” এটুকু বহির হেতুকপে উপলব্ধ

১। উপ সমীপবর্তিনি আনধাতি সম্মমহত্বাপাধিঃ। উপাধিক মত উপাধিঃ। সমীপবর্তিনি অধিক আনধাতি স-ক্রমবর্তি, আবেশবর্তীতি ব্যবহঃ। উপাধিনাশের অগমীশ-কৃত চীকাঃ



করিয়া ধূমকে সাধা করিয়া অনুমান থাকে এর প্রয়োগ করিলে দেখা যায় যে, ঐরূপ অনুমানের হেতু যে বহু তাহা ধূমশূন্য অর্থাৎ সাধ্যশূন্য স্থানে, উক্তপু মৌল পিণ্ডও বর্তমান আছে। অতএব বহুর সহিত ধূমের যে সম্বন্ধ তাহা ধূমের সহিত বহুর সম্বন্ধের দ্বায় স্বাভাবিক বা অনৌপাধিক নহে, এত সম্বন্ধ উপাধিক। ভিজা-কাঠে আগুন ধরাইলেই সেখানে বহু হইতে প্রচুর ধূমরাশি নির্গত হইতে দেখা যায়। অতএব বহুর সহিত ধূমের সম্পর্ক যে ভিজা-কাঠরূপ (আত্মেকনরূপ) উপাধিমূলক তাহা নিঃসন্দেহ। হেতুও এইরূপ কোন উপাধি থাকিলেই সেই হেতু যে সাধোর বাস্তবতা হইবে অর্থাৎ সাধা যেখানে নাই, সেই সাধ্যশূন্য স্থানেও থাকিবে, তাহা বুঝা যাইবে। ফলে, ঐরূপ তত্ত্বতত্ত্ব-দ্বারা কোনরূপ নির্দোষ অনুমান করাই চলিবে না। এতদ্বারা অনুমানের দ্বারা সাধন বাস্তবের সম্যকতা পরীক্ষার জন্য উপাধির স্বরূপ পর্যালোচনা আবশ্য করিয়া। যাহা সাধোর ব্যাপক হয় বটে, কিন্তু হেতুর ব্যাপক হয় না, তাহাকেই উপাধি বলা হয়—সাধ্যাত্ত ব্যাপকো যন্ত হেতুরব্যাপকত্বাৎ স উপাধিভবেৎ ভাষ্যপরিচ্ছেদ, ১৩৮ কারিকা : যে পদার্থ সাধোর সর্ববিধ আধারেই বর্তমান থাকে, সাধ্যশূন্য কোন স্থানেই থাকে না, কিন্তু হেতুর সমস্ত আধারে অর্থাৎ হেতু যেই যেই স্থানে থাকে, সেই সেই স্থানেই থাকে না, এমন পদার্থকেই বলে “উপাধি”। যেই অনুমানে যাহাকে সাধা বলিয়া ধরা যায়, সেই সাধোর ব্যাপক উপাধি-ধর্মটি যদি হেতুর ব্যাপক না হয়, অর্থাৎ সাধোর ব্যাপক ঐ উপাধিটিকে ছাড়িয়াও যদি হেতু থাকে, তবে ঐ হেতু যে সাধ্যকে ছাড়িয়াও থাকিবে, তাহাতে সন্দেহ কি? যেই হেতু সাধ্যকে ছাড়িয়া থাকে, সেই হেতু সাধ্য-সাধন করিবে কিরূপে? ঐরূপ হেতুতো হেতুই নহে, উহা হেতুভ্রাস। আলোচ্য উপাধি লক্ষণের দ্বারা উক্তরূপেই উদ্ভূত করা হইয়াছে। উপাধি থাকে যৌগিক অর্থ যাহা পাওয়া যায়, সেই যোগার্থ-অনুসারে অনুমানের উপাধির স্বরূপ পর্যালোচনা করিলে দেখা যায় যে, “ধূমবান্ বহুঃ” এইরূপ অনুমানের প্রয়োগে ভিজা-কাঠকে যে উপাধি বলা হইয়াছে তাহার কারণ এত, ভিজাকাঠ-সম্প্রদ বহু ধূমরূপ সাধোর ব্যাপক অবশ্যই হইবে; ভিজা-কাঠে আগুন ধরাইলে ধূম সেখানে থাকিবেই থাকিবে; কিন্তু ভিজা-কাঠোৎপন্ন বহুকে তো বহুরূপ হেতুর ব্যাপক বলা চলিবে



না। ভিজা কাঠের যোগ ব্যতীতও রক্তিম লোহপিণ্ডে বহুকে থাকিতে দেখা যায়। এই অবস্থায় “ধূমবান্ বহুঃ” এই অসম্মানে বহুরূপ হেতুকে ধূমরূপ সাধ্যের ব্যাপক করিতে হইলে, “বহুঃ” এইরূপে বহু-মাত্রের বোধক যে বহুশব্দের প্রয়োগ করা উচিত, সেই বহুকে “ভিজাকাঠ-সজ্জাত বহু” এইভাবে বিশেষ করিয়া বলা আবশ্যক হইবে, অর্থাৎ ভিজাকাঠ-সমুৎপন্ন বহুতে ধূমের যে ব্যাপ্তি আছে, তাহাই “বহুঃ” এইরূপ বহুসামান্যের বোধক হেতুতে আরোপ করিতে হইবে। সাধারণ বহুর সহিত ধূমের ব্যাপ্তি না থাকিলেও ভিজাকাঠ-সজ্জাত বহুর সহিত ধূমের যে ব্যাপ্তি আছে, তাহারই “বহুঃ” এই বহুসামান্য দ্রব্য হয়। এবং ঐ প্রমিত ব্যাপ্তিমূলে ধূমের ভাস্ক অসম্মিতি জন্মে ভিজাকাঠ-সজ্জাত বহু “বহুঃ” এইরূপ বহুমাত্রের বোধক হেতুতে শ্রীয শ্রী ধূম-ব্যাপ্তির আরোপ উৎপাদন করিয়া, কবাকুশুমের স্থায়ী উপাধি আখ্যা লাভ করে। এখানে লক্ষ্য করা আবশ্যক যে, ভিজা-কাঠকে কিন্তু উপাধি বলা চলে না। কেননা, যেই যেই স্থানে ভিজা-কাঠ থাকে, সেই সেই স্থানেই ধূম থাকে না। ঐ যে ভিজা-কাঠের গুড়িগুলি মাতে পড়িয়া রক্তিয়াছে, সেখানে ধূম আছে কি? ভিজা-কাঠের সহিত ধূমের যে ব্যাপ্তি নাই, ইহা নিঃসন্দেহ। ভিজা-কাঠের সহিত ধূমের ব্যাপ্তি না থাকায়, বহুসামান্যের বোধক “বহুঃ” এই বহুরূপ হেতুতে সেই ব্যাপ্তির আরোপ করাও চলে না। যাহা ধূমরূপ সাধ্যের সহিত সমবাপ্ত সেই ভিজাকাঠ-সজ্জাত বহুকেই উপাধির মর্যাদা দিতে হইবে, শুধু ভিজা-কাঠকে নহে। সাধ্যের যাহা সমবাপ্ত, অর্থাৎ যাহা সাধ্যের ব্যাপকও বটে, ব্যাপ্যও বটে, এইরূপ পদার্থই যে “উপাধি” হইবে, তাহা আচার্য উদয়ন তাঁহার কুসুমাজ্জলি গ্রন্থে স্পষ্টতঃ উল্লেখ করিয়াছেন। আত্মতত্ত্ববিবেকে উদয়নাচার্য উপাধির বিশেষণে উপাধিকে সাধ্যের সাধক (সাধ্য-প্রযোজক) হেতুর বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। উপাধি-পদার্থটি সাধ্যের ব্যাপ্য না হইলে, তাহাকে কোনমতেই সাধ্যের সাধক হেতু বলা যায় না। সুতরাং উদয়নাচার্যের মতে উপাধি পদার্থ যে সাধ্যের সমবাপ্ত হইবে তাহাতে সন্দেহ কি? নব্যাত্মতত্ত্ব গুরুত্ব উপাধ্যায়ও তত্ত্বচিন্তামণিতে আচার্য উদয়নের অভিমত যুক্তিপূর্ণক সমর্থন করিয়াছেন। তত্ত্বচিন্তামণির ব্যাখ্যায়



রঘুনাথ শিরোমণি প্রভৃতি নবা শাস্ত্রাচার্যগণ বলিয়াছেন, উপাধিশব্দের যোগার্থমাত্র গ্রহণ করিলে অনেক ক্ষেত্রে উপাধির নিকৃপণ করা কঠিন হইয়া পড়ে। সুতরাং উপাধি শব্দটির রুঢ়ি অর্থ গ্রহণ করাই যুক্তি-যুক্ত। যাহা সাধার ব্যাপক হয় বটে, কিন্তু হেতুর ব্যাপক হয় না, তাহাই উপাধি শব্দের রুঢ়ি অর্থ। এইরূপ রুঢ়িও অবশ্য সম্পূর্ণ যোগার্থ-বিক্ষিপ্ত নহে। অতএব উপাধিশব্দটি এক্ষেত্রে “যোগরুঢ়ি” এইরূপ বলাই নবা নৈয়ায়িক রঘুনাথ প্রভৃতির অভিমত বুঝা যায়। উপাধি পদার্থকে যেমন সাধার ব্যাপক হইতে হইবে, সেইরূপ সাধের ব্যাপ্যও হইতে হইবে, কেবল সাধের ব্যাপক হইলেই চলিবে না। যদি সাধা ধর্মের ব্যাপ্য না হইলেও তাহাকে উপাধি বলা যায়, তাহা হইলে অসম্মানমাত্রের পক্ষের ভেদ উপাধি হইয়া পড়ায়। পক্ষান্তে বহির অসম্মানে পক্ষান্তকে পক্ষ বলা হইয়াছে। পক্ষান্তে বহির অসম্মানের পক্ষে পক্ষান্তে বহির সিদ্ধি নাই, সুতরাং পক্ষান্তকে বহিময় বলিয়া এখন কোনমতেই গ্রহণ করা চলে না। পক্ষান্ত বহিময় না হইলে, পাকশাল প্রভৃতি যে সকল স্থানে বহি নিশ্চিতই আছে, সেই সকল বহিময় স্থানমাত্রের পক্ষ-পক্ষান্তের ভেদ থাকায়, পক্ষান্তের ভেদ যে বহিরূপ সাধের ব্যাপক হইবে, তাহাতে সন্দেহ কি? পক্ষান্তে বহির অসম্মানের পক্ষেই ধূমরূপ হেতুটি পক্ষান্তে প্রত্যক্ষ-গাথ হওয়ায়, পক্ষান্তকে ধূমময় বলিয়া মানিতেও হইবে। ধূমময় পক্ষান্তে পক্ষান্তের ভেদ না থাকায়, পক্ষান্তের ভেদ ধূমরূপ হেতুর অব্যাপক হইতে বাধা। এখন সাধার ব্যাপক হইয়া হেতুর যাহা অব্যাপক হয় তাহাকেই উপাধি বলিলে, পক্ষান্তে বহির অসম্মান-স্থলে পক্ষান্তের ভেদ (পক্ষের ভেদ) সাধা বহির ব্যাপক এবং ধূমরূপ হেতুর অব্যাপক হওয়ায়, উপাধি-লক্ষণাক্রান্ত হইয়াছে বলিয়া উপাধিই হইবে। এইরূপে অসম্মানমাত্রের পক্ষের ভেদ উপাধি হইয়া পড়ায়, সকল অসম্মানই উপাধি-ভূত হইবে। ফলে, অসম্মানমাত্রেরই উচ্ছেদ হইয়া পড়িবে। এই অবস্থায় অসম্মানের প্রামাণ্য রক্ষার জন্য বলিতেই হইবে যে, উপাধি-পদার্থটি যেমন সাধার ব্যাপক হইবে, সেইরূপ উহা সাধের ব্যাপ্যও হইবে, নাচে তাহা উপাধিই হইবে না। আলোচ্য স্থলে পক্ষান্ত-রূপ পক্ষের ভেদ সাধা বহির ব্যাপক হইলেও, বহির উহা ব্যাপ্য হয় নাই। কেননা, যেখানে যেখানে পক্ষান্তের



অনুমান

ভেদ আছে সেই সকল পৰ্ব্বতভিন্ন স্থানে বহু থাকিলেই, পৰ্ব্বতের ভেদকে বহুর বাপা বলা যাইতে পারে। কিন্তু তাহাতে নাই, জলহুদে পৰ্ব্বতের ভেদ আছে সত্য, কিন্তু সেখানে তো বহু নাই, বহুর অভাবই নিশ্চিতরূপে আছে, এরূপ ক্ষেত্রে পৰ্ব্বতের ভেদকে (পক্ষের ভেদকে) পৰ্ব্বতে বহুর অনুমানে সাধা-বহুর বাপক বলা চলিলেও, বাপা বলা চলে না। পৰ্ব্বতের ভেদ সূত্রাং উপাধি লক্ষণাক্রান্ত হইবে না। অনুমানমাত্রের পক্ষের ভেদ সাধার বাপ্য না হওয়ায় উপাধি হইবে না, অনুমানের উচ্ছেদেরও কোনরূপ আশঙ্কা ঘটিবে না। মোট কথা, যাহা সাধার বাপ্যও হইবে, বাপকও হইবে এবং হেতুর অব্যাপক হইবে, এমন পদার্থই হইবে উপাধি। আচাৰ্য উদয়ান উপাধিকে সাধার সমবাপ্য বলিয়া এই কথাটী বৃষ্টিতে চাতিয়াছেন। তাহার মতে 'ধূমবান্ বহুঃ,' এইরূপ বহুত্বক ধূমের অনুমানে যেই যেই স্থানে ভিজা-কাঠ থাকে, সেই সেই স্থানেই ধূম না থাকায়, ভিজা-কাঠ (আর্দ্র-ইক্ষন) উপাধি হইবে না, ভিজাকাঠ সজাত বহুই সাধার সমবাপ্য বলিয়া উপাধি হইবে। উদয়নাচাৰ্যের এইমত পৰবর্তীকালে গঙ্গেশ উপাধ্যায় তদীয় তত্ত্বচিন্তা-মণির উপাধিবাদে প্রতিবাদ করিয়া খণ্ডন করিয়াছেন। উপাধির ব্যাখ্যায় গঙ্গেশ বলিয়াছেন, যে-পদার্থ বাদীর কথিত হেতুর ব্যভিচারী হয়, এবং সীমিত ব্যভিচারিতা দ্বারা বাদীর প্রদর্শিত হেতুতে সাধার ব্যভিচারের অনুমাপক হইয়া থাকে, সেই পদার্থই উপাধি বলিয়া কথিত হয়। উপাধি-পদার্থটি বাদীর অভিপ্রেত হেতুতে সাধার ব্যভিচারের অনুমান উৎপাদন করতঃ ঐ হেতুকে ছুই ছুই বলিয়া প্রতিপন্ন করে। এইজন্যই উপাধি-পদার্থকে হেতুর দূষক বলে এবং উহাই তাহার দূষকতার বীজ। এই দূষকতা বীজ থাকিলেই তাহা উপাধি হইবে। সাধার বাপক হইয়া হেতুর অব্যাপক পদার্থে পূর্বোক্ত দূষকতা বীজ আছে বলিয়াই, তাহাকে অনুমানের দূষক উপাধি বলা হইয়া থাকে। এখন কথা এই যে, প্রদর্শিত দূষকতা বীজকে অবলম্বন করিয়াই যদি উপাধি-লক্ষণের লক্ষ্য স্থির করিতে হয়, তবে বহুকে হেতু করিয়া যেখানে ধূমের অনুমান করা হইয়া থাকে (ধূমবান্ বহুঃ) সেক্ষেত্রে ভিজা কাঠকেও উপাধি বলিয়া স্বীকার করিয়া লইতে হয়। কেননা, ভিজা কাঠ (আর্দ্র-ইক্ষন) যেখানে নাই, এইরূপ হুপু



লৌহপিণ্ড প্রভৃতিতেও বহু থাকে বলিয়া, বাদীর অভিমত হেতু “বহু”
 যে আত্ম-ইকনের ব্যভিচারী হইবে, তাহা নিসন্দেহ। তারপর, আত্ম-ইকন
 ধূময় স্থানমাত্রেই থাকে বলিয়া, উহা ধূমের ব্যাপক পদার্থও বটে।
 ধূমই এই স্থলে বাদীর অভিপ্রেত সাধা। এখন বহু-পদার্থকে (ধূমবান্
 বহুঃ এই অনুমানের হেতুকে) যদি ধূমের ব্যাপক আত্ম-ইকনের
 ব্যভিচারী বলিয়া বুঝা যায়, তবে বহু-পদার্থকে ধূমরূপ সাধ্যের
 ব্যভিচারী বলিয়াও ধরা যায়, কারণ, যাহা ধূমের ব্যাপক-পদার্থের
 ব্যভিচারী হইবে, তাহা অবশ্যই ধূমেরও ব্যভিচারী হইবে। ধূমযুক্ত-
 স্থানমাত্রের যেই আত্ম-ইকন থাকে, সেই আত্ম-ইকনশূন্য স্থানে
 বহু থাকিলে, তাহা ধূমশূন্য স্থানেও থাকিবে, এবং আত্ম-ইকনশূন্য
 স্থানকেই ধূমশূন্য স্থানরূপেও গ্রহণ করা চলিবে। ফলে, আত্ম-
 ইকন-পদার্থও স্বীয় ব্যভিচারিতা দ্বারা বহুতে ধূমের ব্যভিচারের
 অনুশাপক হওয়ায়, তাহাতেও উপাধির পূর্বোক্ত দৃশ্যতা বীজ বর্তমান
 আছে বলিয়া, আত্ম ইকনও উপাধি হইবে। উপাধিকে উদয়নাচায্যের
 মশাস্ত্রসারে “সাধ্যের সমব্যাপ্তি” বলা কোনমতেই চলিবে না।
 সাধ্যের সমব্যাপ্তি পদার্থই উপাধি হইলে, যেই যেই স্থলে আত্ম-ইকন
 থাকে সেই সেই স্থানেই ধূম না থাকায়, আত্ম-ইকনকে সাধা ধূমের
 সমব্যাপ্তি বলা যাইবে না। উপাধিও স্তব্ধতা বলা চলিবে না। ধূমরূপ
 সাধ্যের সমব্যাপ্তি আত্ম-ইকন-সত্তাতে বহুই সেক্ষেত্রে উপাধি হইবে। গঙ্গেশ
 উপাধায্যের মতে আত্ম-ইকনেও যখন উপাধির দৃশ্যতা বীজ বর্তমান আছে,
 তখন সাধ্যের বিষমব্যাপ্তি আত্ম-ইকনকেও উপাধির লক্ষ্যই বলিতে হইবে
 ভিক্ষা-কাইও আত্ম-ইকনও। যখন বহুত ধূমের ব্যভিচারের অনুশাপক
 হইয়া অনুমানের দৃশ্যক হয়, তখন তাহাকে উপাধি না বলিবার কোন
 যুক্তি নাই। উপাধি বলিয়া গ্রহণ করিবার পক্ষেই বরং যুক্তি রহিয়াছে।
 এই অবস্থায় সাধ্যের সমব্যাপ্তি পদার্থই উপাধি হইবে, বিষমব্যাপ্তি
 পদার্থ উপাধি হইবে না, এইরূপ সিদ্ধান্ত করার অনুকূলে কোন যুক্তি
 দেখা যায় না। উভাই গঙ্গেশের উপাধি ব্যাখ্যার রহস্য।

আচাৰ্য্য উদয়ন এবং গঙ্গেশ উপাধায্যের ঐরূপ বিরুদ্ধ মতের
 সামঞ্জস্য বিধান করিতে গিয়া গঙ্গেশের পুত্র বরুমান তাঁহার কুসুমাজ্জলি-
 প্রকাশে বলিয়াছেন যে, সাধ্যের সমব্যাপ্তি অর্থাৎ যাহা সাধ্যের ব্যাপকও

বটে, ব্যাপ্যও বটে, এইরূপ পদার্থই মুখ্য উপাধি। সাধার বিষমবাপ্ত পদার্থ উক্ত বংশধি অনুসারে উপাধি-লক্ষণা না হইলেও, তাহাও সাধার ব্যাপক এবং হেতুর অব্যাপক হইয়ায়, মুখ্য উপাধির দ্বারা হেতুতে সাধার ব্যাধিচারের অনুমানক হইয়া হেতুকে দূষিত করে। এইজন্য উপাধির সদৃশ বলিয়া তাহাকেও (সাধার বিষমবাপ্ত পদার্থকেও) উপাধি আখ্যা দেওয়া হয়। উপাধি-লক্ষণের ইহা গৌণ অর্থ। বন্ধমানের ব্যাপ্যানুসারে উদযনাচায়া সাধার সমবাপ্তের দ্বারা সাধার বিষমবাপ্ত পদার্থকেও যে উপাধি বলিতেন, ইহা বেশ বুঝা যায়। উদযনের পূর্ববর্তী বাচস্পতি মিশ্রও তাহার দ্বারা ব্যাধিক-ভাষণাটীকায় ‘ধুমবান্ বহুঃ’ এইরূপ বহুবচনক মুমের অনুমান-স্থলে ‘আহ-ইকনকে’ (ভিজা-কাঠকে) উপাধি বলিয়া গ্রহণ করিয়াছেন। রঘুনাথ শিরোমণি প্রভৃতিও বিষমবাপ্ত পদার্থও যে উপাধি হইবে, এবিষয়ে গাঙ্গুল উপাধায়ে মতিত একই মত পোষণ করেন। এই সকল বিচার করিলে উপাধি-লক্ষণের বন্ধমানোক্ত গৌণ-মুখ্যভেদ-প্রদর্শন এবং বিরুদ্ধমতের সামঞ্জস্য উপপাদন অতিশয় শোভন বলিয়ই মনে হয়।

আলোচিত উপাধি দুই প্রকার, (ক) নিশ্চিত এবং (খ) সন্দিগ্ধ। যে উপাধিটি সাধার ব্যাপক এবং হেতুর অব্যাপক ইহা নিশ্চিত, তাহাই “নিশ্চিত-উপাধি”। দৃষ্টান্তরূপে “ধুমবান্ বহুঃ” উপাধির এইরূপে বহুকে হেতু করিয়া মুমের যে অনুমান করা হয়, তাই প্রকার বিভাগ। এই অনুমানে ভিজা-কাঠকে (আহ-ইকনকে) কিংবা ভিজা-কাঠ-সম্প্রাত বহুকে নিশ্চিত উপাধি বলা যায়। যেই উপাধির সাধার ব্যাপকতা, হেতুর অব্যাপকতা, অথবা এই উভয়ই সন্দেহের বিষয়, তাহাই “সন্দিগ্ধ উপাধি” বলিয়া জানিবে। গাঙ্গুল উপাধায় প্রকৃতি প্রবীণ দ্বারাচায়াগণ সন্দিগ্ধ-উপাধির দৃষ্টান্ত প্রদর্শন করিতে গিয়া বলিয়াছেন, স শ্রামো মিত্রা-তনয়হাং” এইরূপ অনুমানে মিত্রা তনয়কে হেতু করিয়া মিত্রা নামে পরিচিত মহিলাটির গর্ভস্থ পুত্রের শ্রামবের অনুমান করিতে গেলে, সে ক্ষেত্রে “শাক-পাকভক্ষ্য” সন্দিগ্ধ-উপাধি হইয়া পড়াইবে। সন্দিগ্ধ-উপাধির উল্লিখিত দৃষ্টান্তের আসল কথাটা এই যে, মিত্রা নামে একটি জ্ঞানীলোক ছিল। তাহার সবগুলি সন্তানই শ্রাম বর্ণের হইয়াছে। ইহা দেখিয়া মিত্রার গর্ভস্থ সন্তানও শ্রাম বর্ণেরই হইবে, এইরূপ যদি



কেহ অনুমান করেন, তবে ঐরূপ অনুমানের প্রতিবাদ করিয়া প্রতিবাদ-কারী বলিতে পারেন যে, মিত্রার সমস্ত পুত্রই যে শ্রামবর্ণ হইবে, ইহা নিশ্চয় করিয়া বলা যায় না। কারণ, সমস্তান গর্ভস্থ থাকা কালে প্রসূতি যদি অধিক মাত্রায় শাক ভোজন করেন, তবে শ্রামল শাকের রস পরিপাক প্রাপ্ত হইয়া গর্ভস্থ সমস্তানও শ্রামবর্ণ হইতে পারে, ইহা চিকিৎসাশাস্ত্র-পাঠে জানা যায়। মিত্রার পূর্বজাত সমস্তানগুলি তাঁহার গর্ভাবস্থায় অতিরিক্ত শাক-সজ্জা ভোজনের ফলেই যে শ্রামবর্ণ হয় নাই, তাহারই বা নিশ্চয়তা কোথায়? তারপর, যদি অতিরিক্ত শাক-সজ্জা ভোজনের ফলেই মিত্রার পূর্বজাত সমস্তানগুলি শ্রামবর্ণ হইয়া থাকে, তবে মিত্রার পুত্র বলিয়াই যে সেট পুত্র শ্রামবর্ণ হইবে, ইহাও নিশ্চিতরূপে বলা চলে না। কেননা, অতিরিক্ত মাত্রায় শাক ভোজন না করিলে মিত্রার পুত্র গোবর্ণও হইতে পারে। একপক্ষে মিত্রা-তনয়ত্ব হেতুটি শ্রামবর্ণের অনুমানে প্রকৃতপক্ষে হেতুত্ব হয় না। ঐ হেতুতে পাকশাক-জলস্নান-সন্ধি-উপাধি হইয়া দাঁড়ায়। আলোচিত অনুমানে মিত্রা-তনয়ত্ব হেতুরূপে গৃহীত হইয়াছে, আর, শ্রামকে সাধ্য করা হইয়াছে। মিত্রার শ্রামবর্ণ পুত্রগণ মিত্রার অতিরিক্ত শাক ভোজনের ফল কি না, ইহাও সন্ধি, ফলে, শাক-পরিপাকজন্তুরূপ উপাধিটিও এইরূপ স্থলে সাধার ব্যাপক কি না, ইহাও সন্ধি। তারপর এখানে শাক-পরিপাকজন্তুরূপ উপাধিটি (মিত্রা-তনয়ত্বঃ এইরূপ) মিত্রা-তনয়ত্বরূপ হেতুর অব্যাপক কি না, তাহাও সন্ধি। কারণ, মিত্রার সবগুলি পুত্রই যদি তাঁহার অতিরিক্ত শাক ভোজনের ফলেই শ্রামবর্ণ হইয়া জন্মিয়া থাকে, তাহা হইলে শাক-পরিপাকজন্তুরূপ উপাধিটি সেক্ষেত্রে মিত্রা-তনয়ত্বের ব্যাপকই হইয়া দাঁড়াইবে, অব্যাপক হইবে না। মিত্রার শ্রামবর্ণ পুত্রগুলি শাক ভোজনের ফলেই শ্রামবর্ণ হইয়াছে কি না, ইহাই যখন সন্ধি, তখন

১। প্রকৃত-সংহিতার শাস্ত্রীয় স্বানের বিস্তারিত অধ্যায়ে দেখেই শ্রামবর্ণের কারণ বর্ণনাও বলা হইয়াছে যে, দ্বাদশবর্ণনাভ্যন্তরমুপসেবতে স্ত্রীয়া তাদৃগ্‌বর্ণ প্রাপ্য। ভবতীতোকে ভাব্যন্ত। কোন কোন আবৃত্তিগত পণ্ডিত মনে করেন, স্ত্রীয়া যেসকল বর্ণের আহার গ্রহণ করেন, সেইসকল বর্ণের সমস্তান প্রসব করেন। ইহা হইতে বুঝা যায় যে, গর্ভাবস্থ হইতেই বর্ণের শাক অতিরিক্ত মাত্রায় ভোজন করিলে গর্ভস্থ সমস্তানও শ্রামবর্ণ হইতে পারে।

ঐ শাক-পরিপাকজন্তুরূপ উপাধিটি মিথ্যা-তদনরূপ হেতুর ব্যাপক কি অব্যাপক, তাহাও সন্দিগ্ধই হইবে ; এবং উক্তরূপ সংশয়বশতঃ আলোচিত অনুমানে শাক-পরিপাকজন্তুর যে সন্দিগ্ধ-উপাধি হইবে, ইহাতে সন্দেহ কি ?

নিশ্চিত-উপাধি হেতুটি যে সাধারণ ব্যক্তিতারী, অর্থাৎ সাধ্যকে চাড়িয়াও যে হেতু থাকিতে পারে, ইহা নিশ্চিতভাবে জানাইয়া দেয়। এইজন্তই এইরূপ উপাধিকে নিশ্চিত উপাধি বলা হয়। সন্দিগ্ধ উপাধি হেতুতে সাধারণ যে ব্যক্তিতার আছে, তাহা নিশ্চিতরূপে বুঝাইয়া দেয় না বটে, তবে হেতুটি যে সাধারণ ব্যক্তিতারী হইতে পারে, এইরূপ সংশয় জাগাইয়া তোলে বলিয়াই ইহাকে সন্দিগ্ধ উপাধি বলে। সন্দিগ্ধ-উপাধি হেতুতে সাধারণ ব্যক্তিতারের সংশয় কিভাবে উৎপাদন করিয়া থাকে ? এই প্রশ্নের উত্তরে দীক্ষিত রচয়িতা রঘুনাথ শিরোমণি বলেন যে, ব্যাপ্য-পদার্থের সংশয় থাকিলে, ব্যাপক-পদার্থের সংশয়ও সেখানে অবশ্যই থাকিবে। এইজন্ত ব্যাপ্য-পদার্থের সংশয়কে ব্যাপক-পদার্থের সংশয়ের কারণরূপেও বরা যাইবে। ধূম বহুর ব্যাপ্য, আর বহু ধূমের ব্যাপক। যে-ক্ষেত্রে বহু বা তাহার অভাব নিশ্চিতরূপে জানা যায় না, সেইরূপ ক্ষেত্রে পক্ষত প্রকৃতি আধারে ধূমের সংশয় হইলে বহুর সংশয়ও অনিবার্য। যদিও ধূম না থাকিলেও স্থলবিশেষে বহু থাকিতে পারে বটে, কিন্তু বহু যখন দেখা যাউতেছে না, বহুলিঙ্গ, বহুর অনুমাপক ধূমও যেখানে সন্দিগ্ধ, সেখানে বহু আছে কিনা, এইরূপ সংশয় অবশ্যস্তাবী। এখন কথা হইতেছে এই যে, ব্যাপ্যের সংশয় ব্যাপকের সংশয়ের কারণ ইহা সৃষ্টির হইলে, যে-ক্ষেত্রে উপাধি-পদার্থটি সাধারণ ব্যাপক ইহা নিশ্চিত, কিন্তু উহা হেতুর অব্যাপক কিনা, ইহা সন্দিগ্ধ, সেই ক্ষেত্রে উপাধি-পদার্থে হেতুর অব্যাপকতার সংশয় দেখা দিলে, হেতুতেও সাধারণ ব্যাপক উপাধি-পদার্থের ব্যক্তিতারের সংশয় অবশ্যই দেখা দিবে কেননা, উপাধি-বস্তুটি হেতুর অব্যাপক হইলে, হেতু-পদার্থটি যে উপাধি-পদার্থের ব্যক্তিতারী হইবে, তাহাতে স্বধী-মাত্রারই কোনরূপ সন্দেহের অবকাশ নাই। এত অবস্থায় উপাধি-বস্তুটি হেতুর অব্যাপক কি না, এইরূপ সংশয় হইলে, হেতু-পদার্থটি উপাধির ব্যক্তিতারী কি না, এইরূপ সংশয়ও অবশ্যই জন্মিবে। উপাধিটি সর্বত্রই সাধারণ ব্যাপক হইয়া থাকে। সাধ্য-ব্যাপক ঐ উপাধি-পদার্থের ব্যক্তিতারের



সংশয় হইলে, তাত্ত্বিক ফলে হেতুতেও সাধ্যের ব্যভিচারের সংশয় আসিয়া দাড়াইবে। কারণ, সাধ্যের ব্যাপক-পদার্থের ব্যভিচার যেই পদার্থ থাকে, সেই পদার্থ সাধ্যের ব্যভিচারও নিশ্চয়ই থাকিবে। সাধ্যের ব্যাপক-পদার্থের ব্যভিচার সাধ্যের ব্যভিচারের ব্যাপা-পদার্থ ব্যাপ্য-পদার্থের সংশয় যে ব্যাপক-পদার্থের সংশয়ের কারণ তইবে, তাত্ত্বিক সন্দেহ কি ? এখন এই সাধ্যের ব্যভিচাররূপ ব্যাপ্য-পদার্থের সংশয় জন্মিলে, ঐরূপ সংশয়মূলে সাধ্যের ব্যাপক উপাধি-পদার্থের সংশয়ও অনিবার্য। এইরূপ যেখানে উপাধিটি হেতুর ব্যাপক নহে তথা নিশ্চিত, কিন্তু সাধ্যের ব্যাপক কি না, তথা সন্দেহ, সেখানে অর্থাৎ এই প্রকার সন্দেহ উপাধির ক্ষেত্রে হেতুর অব্যাপক সেই উপাধির সাধ্য পদার্থে ব্যাপ্যের সংশয়ও অবশ্যই জন্মিবে। কারণ, উপাধি-বস্তুটি হয় সাধ্যের ব্যাপক, আর সাধ্যটি হয় সেই উপাধির ব্যাপ্য। এই অবস্থায় উপাধি-বস্তুটিই সাধ্যের ব্যাপক কি না, এই প্রকার সংশয় আসিলে, সন্দেহের সাধ্যটি সেই উপাধির ব্যাপ্য কিনা, এইরূপ সন্দেহও অবশ্যস্থাবী। ফলে, হেতুটি সাধ্যের ব্যাপক কি না, এই প্রকার সংশয়ও আসিয়া পড়িবে। কেননা, য যে পদার্থ হেতুর অব্যাপক-পদার্থের ব্যাপ্য, তাত্ত্বিক সম্বন্ধে হেতুর অব্যাপক-পদার্থ ততয়া থাকে। অদ্বৈতবাদ সাধ্য-পদার্থ হেতুর অব্যাপকও সংশয়ও ব্যাপ্য-পদার্থের সংশয়রূপে ব্যাপক পদার্থেরই সংশয় এই প্রকার সংশয়-স্থলে হেতুটি সাধ্যের ব্যাপ্য কি না, এইরূপ (হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্যতার) সন্দেহও জন্মিতে বাধ্য। সন্দেহ-উপাধির উল্লিখিত দৃষ্টান্তে (ন শ্রামো মিহ্মা-ভনয়স্বাৎ এই স্থলে) মিহ্মা-ভনয়রূপ হেতুতে অদ্বৈতবাদ সাধ্য শ্রামোদের ব্যভিচারের সংশয় অবশ্যস্থাবী বলিয়াই, এই স্থলটি সন্দেহ উপাধির দৃষ্টান্তরূপে উপস্থাপন করা হইয়াছে বলাইতে চাইবে। নৈয়ায়িক যত্নসূত্রে হেতুভাসের এবং উপাধির সংক্ষিপ্ত পরিচয় দেওয়া গেল। এই সকল বিষয়ে নবান্নায়িকগণ অত্রিসংস্কৃত বিচারের অবতারণা করিয়াছেন। নবান্নায়িকের আকরগ্রন্থ পাঠ না করিলে এই সকল গভীর বিচার এবং তাত্ত্বিক তাত্ত্বিক সন্দেহজনক করা সম্ভবপর হয় না। এক্ষণে আমরা স্তম্ভাশ্র পাঠকে আকরগ্রন্থ পাঠ করিতে অনুরোধ করি। হেতুভাস এবং উপাধি-পদার্থটি কি তাত্ত্বিক না বলাই, কোনটি প্রকৃত হেতু, কোনটি হেতু নহে, এবং হেতু-পদার্থে সাধ্যের ব্যাপ্য আছে কি না, তাত্ত্বিক



নিশ্চিতরূপে জানা যায় না। এইজন্য অনুমান-রচনা দ্বিধিতে হইলেও হেতুভাসের এবং উপাধির বিশেষ জ্ঞান আবশ্যক অতএব অনুমান প্রমাণের বিবরণ-প্রসঙ্গে ঐ সকলের আলোচনা অপ্রাসঙ্গিক বৃথা বাগজাল নহে। সকল দার্শনিকই অনুমানের স্বরূপ-বিচারে হেতুভাস প্রভৃতির পরিচয় প্রদান করিয়াছেন। হৈতুবেদান্তী কয়টীর্থ ভাষ্যর প্রমাণপদ্ধতি গ্রন্থে ও রামানুজ-সম্প্রদায়ের শ্রবীণ আচার্য্য বেকটনাথ ভাষ্যর জ্ঞায়পরিভুক্তি, তৎসমুক্তাকলাপ প্রভৃতি গ্রন্থে, নিহার্ক-সম্প্রদায়ের প্রমাণ-বিশেষজ্ঞ আচার্য্য মাধবমুকুন্দ তদীয় পরপক্ষগিরিবজ্জ নামাক্রমে হেতুভাস বা হেতু-দোষের আলোচনা করিয়াছেন। আমরা 'নব্ব' ঐ সকল আচার্য্যগণের আলোচনার সংক্ষিপ্ত মর্ম্ম লিপিবদ্ধ করিতেছি।

হেতুভাস ক'তাকে বলে? এই প্রশ্নের উত্তরে মাধবমুকুন্দ ভাষ্যর পরপক্ষগিরিবজ্জ বলিয়াছেন, যাহা আপাতদৃষ্টিতে হেতু বলিয়া মনে হয় বটে, কিন্তু প্রকৃত হেতুর লক্ষণ যাহাতে হেতুভাস-সম্বন্ধে নাই, সুতরাং যাহা অনুমানের সাধকতো নহেই, বাধকট মাধবমুকুন্দেও বটে, তাহাতে "হেতুভাস" বলিয়া জানিবে।^১ একরূপে হেতুভাসের পরিচয় প্রদান করিয়া মাধবমুকুন্দ নেয়ায়িক-মতের প্রতিপত্তি করিয়া অসিদ্ধ, বিরুদ্ধ, অনৈকান্তিক, প্রকরণসম এবং কালাভাষ্যপদিষ্ট, এই পাঁচ প্রকার হেতুভাসের বিবরণ প্রদান করিয়াছেন। মাধবোক্ত হেতুভাসের বিশ্লেষণে দেখা যায়, জ্ঞায়-বৈশেষিক সম্প্রদায় সেই দৃষ্টিতে অসিদ্ধ হেতুভাসের (ক) আশ্রয়াসিদ্ধ, (খ) স্বরূপাসিদ্ধ এবং (গ) ব্যাপাধাসিদ্ধ, এই তিন প্রকার বিভাগ প্রদর্শন করিয়াছেন, মাধবমুকুন্দও সেটাই জ্ঞায় বৈশেষিক-পদমিহিত বীতির অনুবর্তন করিয়াই জ্ঞায়ভাষ্য নামানুসারে অসিদ্ধ হেতুভাসের ত্রিবিধ বিভাগ প্রদর্শন করিয়াছেন।^২

১। অনুমান-ব-বকো হেতু হেতুভাসঃ, হেতুস্বপ্নবাহিতভেদে স'ত হেতুভাস ভাসমানঃ কবম (হেতুভাস-কবম)। পরপক্ষগিরিবজ্জ, ২১৫-২১৬ পৃষ্ঠা।

২। অপ্রমাণসিদ্ধ/অকৃতমজ্ঞাসিদ্ধতঃ স ত্রিবিধঃ আশ্রয়াসিদ্ধঃ স্বরূপাসিদ্ধো ব্যাপাধাসিদ্ধঃ। পরপক্ষগিরিবজ্জ, ২১৬ পৃষ্ঠা।

জ্ঞায়মতে দেখুন ২—

আশ্রয়াসিদ্ধ্যন্তরূপমবশিসিদ্ধবম। সিদ্ধান্তবৃকাকলী, ৭২ কারিকা,

আশ্রয়াসিদ্ধিকাত্ত'২ স্বরূপাসিদ্ধিবপাধ।

ব্যাপাধাসিদ্ধিরপরা ভাদসিদ্ধিত'স্বক।

ভাষ্যপরিচ্ছেদ, ৭৬ কারিকা।



আশ্রয়সিদ্ধ প্রকৃতির ব্যাখ্যায় নৈসর্গিকও যাত্রা বলিয়াছেন এবং যে-
প্রকার দৃষ্টান্তের উপস্থাপন করিয়াছেন, মাধবমুকুন্দও ঠিক তাহাই বলিয়াছেন,
নূতন কিছুই বলেন নাই। যেই অশ্রুমানের বাহা সাধ্য বা প্রতিপাদ্য
সেই সাধোর (প্রতিপাদ্যের) আধার বা আশ্রয়কে অব্যাক্ত্যের পরিভাষায়
পক্ষ বলা হয়। ঐ পক্ষই যেই অশ্রুমানের প্রসিদ্ধ নহে, কিংবা পক্ষের
বিশেষণরূপে যেই ধর্মের উল্লেখ করা হইয়া থাকে, সেই (পক্ষভাবচ্ছেদক)

ধর্মেরই যদি পক্ষে অভাব থাকে, তবে সেখানে “পক্ষাসিদ্ধ”

আশ্রয়সিদ্ধ

বা “আশ্রয়সিদ্ধ” নামক ত্রৈলোক্য হইয়াছে বৃত্তিতে

হইবে। যদি বলা যায়, আকাশ-পদ্মটি সুগন্ধি, যেহেতু ইহাও সরোবরস্থিত
পদ্মের দ্বারা পদ্মই বটে—গগনারবিন্দুঃ সুবস্তু, অরবিন্দদ্বাং সরোজারবিন্দবৎ ;
কিংবা যদি বলা হয় যে, সোনার পক্ষতটি বহির্ময় কাঞ্চনময় পক্ষভো
বহির্ময়, তাহা হইলে ঐসকল অশ্রুমানের পক্ষের স্বরূপ পরীক্ষা করিলে দেখা
যাইবে যে, আকাশে কমল ফোটে না, সোনার পক্ষভও কোথায়ও দেখা যায়
না। এষ্ট অবস্থায় প্রথম অশ্রুমানে আকাশকে যে পদ্মের বিশেষণরূপে
(পক্ষভাবচ্ছেদকরূপে) বর্ণনা করা হইয়াছে তাহাও যেমন অসম্ভব
বর্ণনা; সেইরূপ দ্বিতীয় অশ্রুমানের প্রয়োগে অশ্রুমানের পক্ষ পক্ষভকে
যে সুবর্ণময় বলা হইয়াছে, তাহাও একেবারেই অসম্ভব করণ। ফলে, উক্ত
অশ্রুমান দুটটির কোনটিরই পক্ষ প্রসিদ্ধ নহে, অসিদ্ধ। ঐরূপ অসিদ্ধ পক্ষে
সাধা-সিদ্ধির জন্য যেই ত্রৈলোক্য উপস্থাপন করা হইবে, সেট ত্রৈলোক্য “পক্ষা-
সিদ্ধ” বা “আশ্রয়সিদ্ধ” ত্রৈলোক্য বলিয়া জানিবে। যেই ত্রৈলোক্য বলে
পক্ষে সাধা-সাধন করা হইয়া থাকে, সেই ত্রৈলোক্যই যদি পক্ষে (সাধোর
আধারে) না থাকে, তবে ঐরূপ ত্রৈলোক্য “স্বরূপাসিদ্ধ”

স্বরূপাসিদ্ধ

ত্রৈলোক্য হইয়াছে বৃত্তিতে হইবে। যদি কেহ অশ্রুমান

করেন যে, জলে রস আছে, যেহেতু গন্ধ আছে, —জলং রসবৎ
গন্ধবদ্ব্যং . কিংবা যদি বলেন যে, জলহৃদে বহু আছে, যেহেতু ধূম
আছে—হৃদো বহুমান ধূমঃ। জলে গন্ধ থাকে না, (গন্ধ কেবল

১। পক্ষে পক্ষভাবচ্ছেদকতাব আশ্রয়সিদ্ধম্।

পদপক্ষগিরিবহু, ২১৫ পৃষ্ঠা ;

আশ্রয়সিদ্ধিঃ পক্ষে পক্ষভাবচ্ছেদকতাবঃ।

সিদ্ধান্তমুক্তাবলী, ৭২ কারিকা ;

পৃথিবীতেই থাকে, পৃথিবী বাতীত অথবা কোথায়ও থাকে না) ফলত্বদেও ধূম থাকে না। একপাক্ষিক্ত্রে উল্লিখিত অনুমানে প্রযুক্ত হেতু “স্বরূপাসিদ্ধ” হেত্বাভাস হইবে। অনুমানের প্রয়োগে হেতুর অস্তিত্ব পক্ষে সন্দিগ্ধ হইলেও তাহা স্বরূপাসিদ্ধ হেত্বাভাস বলিয়াই জানিবে। ঐক্লপ হেত্বাভাসকে বলা হয় “সন্দিগ্ধ স্বরূপাসিদ্ধ”। আলোচ্য স্বরূপাসিদ্ধ হেত্বাভাস-স্থলে পক্ষে হেতু না থাকায়, কিংবা হেতুটি পক্ষে সন্দিগ্ধ হওয়ায়, অনুমানের মূল যে পরামর্শ (অর্থাৎ পক্ষঃ সাধাব্যাপ্যহেতুমান্, পক্ষটি সাধোর ব্যাপ্য যে হেতু সেই হেতুযুক্ত, এইরূপ জ্ঞান) তাহাই জন্মিতে পারে না। ফলে, অনুমানও হইতে পারে না।

যেই অনুমানের সাধ্য অথবা হেতুই অপ্রসিদ্ধ; কিংবা সাধোর অথবা

ব্যাপ্যার সিদ্ধ

হেতুর অংশে যেই বিশেষণের প্রয়োগ করা হইয়াছে, ঐ প্রকার বিশেষণ সাধ্য বা হেতুতে বিদ্যমান নাষ্ট, বা থাকে

না, সেই অংশের অনুমানের প্রয়োগেই “ব্যাপ্যাসিদ্ধ” হেত্বাভাস হইতে দেখা যায়। যেমন পক্ষান্তে স্বর্ণময় বহির্ব অনুমান করিলে (পক্ষান্তঃ স্বর্ণময়-বহিঃমান্) স্বর্ণময় বিশেষণটি সাধ্য বহিঃতে না থাকায়, ঐক্লপ অনুমানের সাধক যে কোন হেতুই ব্যাপ্যাসিদ্ধ হেত্বাভাস হইবে। তারপর পক্ষান্তে বহির্ব অনুমান করিতে গিয়া যদি সুবর্ণময় ধূমকে হেতুরূপে উপস্থাপন করা হয় পক্ষান্তে বহিঃমান্ সুবর্ণময়-ধূমাং। তবে সুবর্ণময় ধূম অসম্ভব-বিধায় ঐক্লপ হেতুও হইবে ব্যাপ্যাসিদ্ধ হেত্বাভাস। সাধোর অংশে প্রযুক্ত বিশেষণের (সাধাতাবচ্ছেদকের) অভাব এবং হেতুর বিশেষণের (হেতুতাবচ্ছেদকের) অভাব যথাক্রমে সাধ্যাপ্রসিদ্ধি, সাধনাপ্রসিদ্ধি নামেও অভিহিত হয়। সাধ্যাপ্রসিদ্ধি, সাধনাপ্রসিদ্ধি প্রভৃতি আলোচ্য “ব্যাপ্যাসিদ্ধ” নামক হেত্বাভাসের মধ্যেই অন্তর্ভুক্ত হইয়া থাকে। সাধ্যাপ্রসিদ্ধি অনুমিতির কারণ পরামর্শের, এবং সাধনাপ্রসিদ্ধি অনুমানের হেতু ব্যাপ্তি জ্ঞানোদয়ের প্রতিবন্ধক হইয়া লাড়ায় এইজন্যই উহা দোষ বলিয়া গণ্য হয়। ইহাই হইল দ্ব্যয়োক্ত অসিদ্ধির সংকল্প বিবরণ। মাধবমুকুন্দ তাহার পরপক্ষগিরিবদ্ধ নামক গ্রন্থে “ব্যাপ্যাসিদ্ধ” হেত্বাভাসের যে-বিবরণ লিপিবদ্ধ করিয়াছেন তাহাতে দেখা যায়, তিনিও সাধ্য এবং হেতুর অসিদ্ধিকেই ব্যাপ্যাসিদ্ধ হেত্বাভাস বলিয়াছেন। তাহার মতে দুইপ্রকারের ব্যাপ্যাসিদ্ধির পরিচয় পাওয়া যায়, ব্যাপ্তিগ্রাহক-প্রমাণবিধুরেকঃ, সোপাধিকোদ্ধিতীয়ঃ।



পরপক্ষগিরিবজ্র, ২:৫ পৃষ্ঠা ; প্রথমতঃ, ব্যাপ্তির গ্রাহক উপযুক্ত প্রমাণের অভাব বলতঃ যদি ব্যাপ্তির জ্ঞানোদয় না হয় ; দ্বিতীয়তঃ, হেতুর যদি কোন প্রকার উপাধি-দোষ থাকে তাহা হইলে ঐ তুই ক্ষেত্রেই হেতু ব্যাপ্যবাসিক হেতুভাস হইয়াছে বুঝিতে চাইবে। প্রথমটির দৃষ্টান্ত হিসাবে মাধবমুকুন্দ বলেন, যৎ সৎ তৎ কণিকং, সৎবাৎ ঘটবৎ, সৎ বা সত্য বস্তুমাত্রই কণিক, যেমন ঘট। বৌদ্ধ পণ্ডিতগণের ঐ অনুমানে সত্য বস্তুমাত্রই কণিক এইরূপ বৌদ্ধোক্ত ব্যাপ্তির গ্রাহক প্রবলতঃ কোন প্রমাণ না থাকায়, উল্লিখিত বৌদ্ধানুমান ব্যাপ্যবাসিক হেতুভাস-তুইই হইবে।

উপাধি কাত্যকে বলে। উপাধি কিভাবে হেতুতে সাধার ব্যক্তিচাবের অনুমাপক চইয়া হেতুকে দূষিত করে, উপাধি সম্পর্কে এই সকল অবস্থা জ্ঞাতবা তথা আমরা পূর্বেই জ্ঞাতোক্ত উপাধির ব্যাখ্যায় মাধবমুকুন্দের বক্তে উপাধি ব্যাখ্যা

জ্ঞাতায়া বেকটনাথস্ত সাধনের অব্যাপক, সাধোৎ সতিত সমব্যাপ্ত, সাধনের সাক্ষর অতিরিক্ত ধর্মকেই উপাধি বলিয়া নিকপণ করিয়া উপাধির লক্ষণ এবং নিশ্চিত, এই জ্ঞাতোক্ত তুই প্রকার বিভাগেরই অনুমোদন করিয়াছেন। মাধবমুকুন্দের পরপক্ষগিরিবজ্রে আমরা দেখিতে পাই যে, মাধবমুকুন্দ উপাধিকে নিম্নলিখিত চার ভাগে বিভাগ করিয়া দেখাইয়াছেন—(ক) কেবলসাধাব্যাপক, (খ) পক্ষদ্ব্যতাবচ্ছিন্ন-সাধাব্যাপক (গ) সাধনাবচ্ছিন্ন সাধাব্যাপক, (ঘ) উদাসীন-ধর্মাবচ্ছিন্ন-সাধাব্যাপক সাধাব্য ব্যাপক তদ্ব্যতঃ যাতা সাধনের অব্যাপক চইয়া থাকে, তাহাষ্টলো উপাধি বটে। ঐ উপাধি যখন কেবল সাধোরই ব্যাপক হয় যেমন “ধূমবান্ বহুঃ” এইরূপ বহুত্বত্বক ধূমের অনুমানে ভিক্ষা-কাষ্ঠের সংযোগকে (আত্মেকন-সংযোগকে) যে উপাধি আখ্যা দেওয়া চইয়াছে, ঐ উপাধিটি এক্ষেত্রে কেবল ধূমরূপ সাধোরই ব্যাপক হওয়ায়, ঐরূপ উপাধিকে অনায়াসেই “কেবলসাধাব্যাপক” উপাধি বলিয়া গ্রহণ করা যায়। মাধবোক্ত “বায়ুঃ প্রত্যক্ষঃ প্রমেয়বাৎ”, এইরূপ

১। সাধনাব্যাপকহে সতি সাধ সমব্যাপ্তঃ সাধনদম্বাতিরিক্তো ধর্ম উপাধিঃ। সতিবধা নিশ্চিতঃ নশ্চিতঃ। বক্তৃটের ভাষ্যনির্ভর্য, ১০৮—১১০ পৃষ্ঠা ;



অনুমানে কিংবা মাধ্যমকে “বায়ু: প্রত্যক্ষ: প্রত্যক্ষস্পর্শীয়কাৎ”, এই অনুমানে উদভূতরূপ অর্থাৎ বহিরিঙ্গিয়-গ্রাহ্য স্থলরূপকে যে উপাধি বলিয়া গ্রহণ করা হইয়াছে, সেখানে দেখা যায় যে, ঐ প্রভৃতিরও প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, অর্থাৎ ঐ প্রভৃতির উদভূতরূপ বা স্থলরূপ নাই, ঐ প্রভৃতির রূপ থাকিলে তাহা আর ঐ হইত না, রূপ থাকার দরুন দ্রব্যই চইয়া লাড়াইত। এই অবস্থায় উদভূতরূপ বা স্থলরূপকে উল্লিখিত অনুমানের সাধ্য-প্রত্যক্ষের সমবাপ্ত করিতে হইলে, প্রত্যক্ষকে “দ্রব্যের প্রত্যক্ষ” (দ্রব্যাবচ্ছিন্ন প্রত্যক্ষ) এইরূপে বিশেষ করিয়া বলা আবশ্যিক। সেক্ষেত্রেও পূর্ন আসে এই যে, আত্মা জ্বাও বটে, প্রত্যক্ষ-গ্রাহ্যও বটে, আত্মা প্রত্যক্ষগম্য হইলেও আত্মার উদভূতরূপ বা স্থলরূপ না থাকায়, উদভূতরূপকে তো আত্মা প্রত্যক্ষের ব্যাপক বলা চলবে না। সুতরাং উদভূতরূপকে প্রত্যক্ষের ব্যাপক করিয়া দেখিতে হইলে, আলোচ্য অনুমানের সাধ্য-প্রত্যক্ষকে কেবল দ্রব্যগত বা জ্ব্যেষ্ঠ প্রত্যক্ষ এইরূপ বলিলেই চলিবে না। দ্রব্যকেও বাহিরের দ্রব্য বা স্থলদ্রব্য এইরূপভাবে আরও বিশেষ করিয়া বলিতে হইবে। আত্মা জ্বাও হইলেও স্থলদ্রব্য নহে আত্মার প্রত্যক্ষকে বাহিরের জ্ব্যেষ্ঠ বা স্থল দ্রব্যের প্রত্যক্ষের জায় বাহ্যপ্রত্যক্ষও বলা যায় না। স্থল দ্রব্যের প্রত্যক্ষ সম্বন্ধে “উদভূতরূপ” অর্থাৎ বহিরিঙ্গিয়-গ্রাহ্য স্থলরূপ অবশ্যই থাকিবে বল, উদভূতরূপকে স্থল দ্রব্য-প্রত্যক্ষের (আলোচ্য মাধ্যম) ব্যাপক এর চেতন (প্রমেয়কে) অব্যাপক বলিয়া উপাধি আত্মা দেওয়াও চলিবে। আলোচ্য স্থল উদভূতরূপকে অনুমানের সাধ্য-প্রত্যক্ষের সমবাপ্ত করিবার জন্য সাম্য-প্রত্যক্ষের সম্পর্কে “বাহিরের জ্ব্যেষ্ঠ বা স্থল দ্রব্যের প্রত্যক্ষ” (বহিঃপ্রত্যক্ষ) প্রত্যক্ষ। এইরূপে যে বিশেষণের প্রয়োগ করা হইয়াছে, মাধ্যম সেই বিশেষ ধর্মকে উল্লিখিত অনুমানের পক্ষে (বায়ুর) বিশেষণ হিসাবে জনায়াসেই গ্রহণ করা বাটাইত পারে। বায়ু যে স্পর্শগম্য এবং বাহিরের স্থল দ্রব্য তাহাতে সন্দেহ কি? এই প্রকার প্রত্যক্ষের বিশেষ ধর্মদ্বারা সাধ্য-প্রত্যক্ষকে বিশেষ করিয়া বুঝিলেই উদভূতরূপকে সাধ্যের ব্যাপক হওয়ার উপাধি বলা যায়। এই শ্রেণীর উপাধিকেই “পক্ষধর্মাবচ্ছিন্ন-সাধ্যব্যাপক” উপাধি আত্মা দেওয়া হইয়া থাকে তৃতীয় প্রকার উপাধিকে বলা হইয়াছে “সাধনাবচ্ছিন্ন-সাধ্যব্যাপক উপাধি”।



দ্বিতীয় শ্রেণীর (পক্ষধর্মাবচ্ছিন্ন সাধাব্যাপক) উপাধির স্বরূপ ব্যাখ্যায় আমরা দেখিতে পাই, পক্ষের বিশেষ ধর্মের দ্বারা সাধ্যকে যদি রূপায়িত করিয়া বলা যায়, তবেই সেক্ষেত্রে প্রযোজ্য উপাধিটিকে সাধোর সমবাপ্ত করিয়া উপাধি লক্ষণাক্রান্ত বলা চলে। তৃতীয় প্রকার উপাধির স্বরূপ বিচারে দেখা যায় যে, এখানে প্রযোজ্য উপাধিটিকে সাধোর ব্যাপক করিবার ক্ষমতা সাধ্যটিকে হেতু ধর্মের দ্বারা বিশেষ করিয়া বলা আবশ্যক হয়। দৃষ্টান্তস্বরূপে “স জ্ঞানো মিহা-তনয়হাং”, সেট বাক্তি জ্ঞানবর্গ, সেহেতু সে মিত্রানামক মিত্রের পুত্র। এই অনুমানে ‘শাক-পাকজঙ্ঘকে উপাধি বলা হইয়াছে, উহা আমরা জ্ঞাতোক্ত উপাধির ব্যাখ্যা-প্রসঙ্গেই বিশেষ-ভাবে বিচার করিয়া দেখাইয়াছি। জ্ঞাতোক্ত অনুমানে জ্ঞানবর্গ সাধা করা হইয়াছে জ্ঞানবর্গ হইলেই যে ভাতা অত্রি বক্ত শাক-পরিপাকের ফল হইবে, এরূপ তা বলা কোনমতেই চলে না। কেননা, কাক, কোকিল প্রভৃতিও তা জ্ঞানবর্গের বাট, উহাদের ঐ জ্ঞানতা তা আর শাক বস পরিপাকের ফল নহে। সুতরাং উল্লিখিত অনুমানের শাক-পাকজঙ্ঘক উপাধিটিকে সাধা-জ্ঞানবর্গের ব্যাপক করিবার ক্ষমতা সাধা জ্ঞানতাকে উক্ত অনুমানের যাতা হেতু সেট হেতুর ধর্মের দ্বারা বিশেষ করিয়া বলা আবশ্যক। যদি বলা যে, জ্ঞানতামাত্রই নহে, কিন্তু মিত্রের তনয় যে জ্ঞানতা দেখা যায়, তাহা গলাবস্ত্রায় মিত্রের অত্রি বক্ত শাক হোতেনেবই ফল, তবে অবশ্যই পুনর্নির্ভৃত উপাধিটি সাধোর (মিত্রা-তনয়-গত জ্ঞানবর্গ) ব্যাপকও হইবে। এক উপাধির লক্ষণাক্রান্ত হওয়ায় উপাধি বলিয়াও গ্রহণ করা চলিবে। চতুর্থ প্রকার উপাধিটিকে বলা হইয়াছে “উদাসীন-ধর্মাবচ্ছিন্ন-সাধাব্যাপক উপাধি। এই উপাধির দৃষ্টান্ত দিতে গিয়া প্রমাণ-চক্ষিকা বলিয়াছেন যে, পবমানুর রূপটিও প্রত্যক্ষ-গ্রাহ্য, যেহেতু তাহাও ঘটে প্রভৃতির জায় প্রমেয় বটে। পবমানুরূপ প্রত্যক্ষ প্রমেয়হাং ঘটবে। এই অনুমানে যদি “উদাহৃতরূপকে” উপাধি বলিয়া গ্রহণ করা যায়, তবে এক্ষেত্রেও উপাধিকে সাধা-প্রত্যক্ষের ব্যাপক করিবার ক্ষমতা, “বায়ুঃ প্রত্যক্ষঃ প্রমেয়হাং”, এইরূপ অনুমানের জায় সাধা-প্রত্যক্ষকে বাহিরের অব্যবহা বা স্থূল অব্যবহা প্রত্যক্ষ (বহিঃপ্রব্যাবচ্ছিন্ন প্রত্যক্ষ) এইরূপ ভাবে বিশেষ করিয়া বলা আবশ্যক হইবে। কেননা, যেখানে যেখানে বাহিরের স্থূল অব্যবহা প্রত্যক্ষ আছে, সেখানেই উদাহৃতরূপ বা স্থূলরূপও আছে, সুতরাং

উদাহৃতরূপটি যে স্থূল ভ্রম-প্রত্যক্ষের (সাধারণ) ব্যাপক হইবে, তাহতে সন্দেহ কি ? উক্ত অনুমানের সাধ্য-প্রত্যক্ষকে যে বাহিরের ভ্রমের প্রত্যক্ষ (বহি-
ঐবাধ্যবচ্ছিন্ন প্রত্যক্ষ) এইরূপে বিশেষভাবে নির্দেশ করা হইয়াছে,
তাহা এক্ষেত্রে একটি উদাসীন ধর্ম ব্যতীত কিছুই নহে : অনুমানের
সাধ্য-প্রত্যক্ষের অংশ বাহিরের ভ্রমের, বা স্থূল ভ্রমের প্রত্যক্ষ
এইরূপে যে বিশেষণের প্রয়োগ করা হইয়াছে, তাহাকে এই অনুমানের
পক্ষের (পরমাণু) ধর্মও বলা যায় না, হেতুরও ধর্ম বলা চলে না, এইজন্য
উক্ত ধর্মকে উদাসীন ধর্মই বসিতে হয়

(ক) বিরুদ্ধ, (খ) অসঙ্গ, (গ) অনৈকান্তিক, (ঘ) সৎ-
পতিপক্ষ এবং (ঙ) কালাতাপ্যপক্ষে বা কালাতীত নাম যে পাঁচ
প্রকার তেজাভাসের বিবরণ মাদবমুকুলের পরপক্ষগিবিরুদ্ধে দেখিতে পাওয়া
যায়, তাহা সম্পূর্ণ গ্রন্থ বৈশেষিকের বাসানরুই অনুরূপ। গ্রন্থোক্ত তেজা-
ভাসের বিবরণ আমবা পূরেই দিয়া আসিয়াছি। এই অবস্থায় অনাবশ্যক
মনে করিয়াই মাদবমুকুলের তেজাভাসের বিবরণ মিলিবেক করা
হইল না।

মাক্ষ-পণ্ডিতগণ নির্দোষ উপপত্তি বা যুক্তিকে (flawless
reasoning) এবং অবিভক্তরূপে বাণিমূলে ব্যাপক ধর্ম প্রভৃতি
দেখিয়া চকুর অগোচরে অবস্থিত বহু প্রভৃতির জ্ঞানকে
অনুমান বলিয়াছেন। এখন কথা এই যে, উপপত্তি
বা যুক্তিকে যে নির্দোষ বলা হইল, উপপত্তির দোষ

কি ? এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে তেজবেদান্তী জয়তীর্থ বলেন, যে সকল দোষ
থাকিলে লিঙ্গ বা চেতনালে অলিপ্ত জ্ঞানের উদয় হয় না অথবা হইলেও
সংশয় বা ভ্রম জ্ঞানেরই উদয় হয়, তাহাই উপপত্তির অর্থাৎ যুক্তির বা
অনুমিতির দোষ বলিয়া জানিবে - মাক্ষ-পণ্ডিতগণ যুক্তির বা চেতন দোষ
উদঘাটন করিতে গিয়া, চেতু-দোষকে প্রথমতঃ (ক) বিরোধ (contradiction)
এবং (খ) অসঙ্গতি (inappropriateness) এই দুই ভাগে ভাগ
করিয়াছেন। বিরোধ (discrepancy) মাক্ষ পণ্ডিতগণের মতে তিন
প্রকার—(ক) প্রতিজ্ঞা-বিরোধ, (খ) চেতু-বিরোধ এবং দৃষ্টান্ত-

১। যৎ সত্যাবে লিঙ্গাতিহতং জ্ঞানমেব ন জনয়তি, সংশয়-বিশদ্যে বা
করোতি তে দোষাঃ । জয়তীর্থ-কৃত প্রমাণপদ্ধতি, ৪৮ পৃষ্ঠা।



বিরোধ। প্রতিজ্ঞা-বিরোধ (contradiction in the proposition to be proved) আবার দুই প্রকার—প্রমাণ-বিরোধ এবং অবচন-বিরোধ। প্রমাণের সঙ্গে যে বিরোধের কথা বলা হইয়াছে, তাহাও অবলম্বন প্রমাণের সহিত বিরোধ এবং তুল্যবল প্রমাণের সহিত বিরোধ, এই দুই প্রকারের দেখিতে পাওয়া যায়। অদ্বৈতবেদান্তীর “জগৎ মিথ্যা, মূলাহং, যথা তুষ্টি-রজতম্”, এইরূপ অনুমান দ্বৈতবেদান্তীর সিদ্ধান্তে প্রত্যক্ষ-বিরুদ্ধ, অনুমান-বিরুদ্ধ এবং আগম-বিরুদ্ধও বাট। সুতরাং অবলম্বন প্রমাণ-বিরুদ্ধ বলিয়া জগতের ঐক্য মিথ্যা-প্রতিজ্ঞা কোনমতেই গ্রহণ-যোগ্য নহে। ঘট প্রভৃতি বস্তুর সত্যতা সকলেই প্রত্যক্ষ করিয়া থাকে। জাগতিক বস্তুগুলি সকলই আমাদের জীবনযাত্রার সহায়তা করে বলিয়া, উচা-দিগকে সত্য বলিয়া গ্রহণ করিয়া লওয়াও স্বাভাবিক। প্রতিও বিশ্বের ভাবন-বস্তুকে সত্য (বিশ্বঃ সত্যম্) বলিয়াও সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। এই অবস্থায় অবলম্বন প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণ-বিরুদ্ধ অদ্বৈতীকৃত জগৎপ্রত্যয় প্রতিক্রিয়াকে সত্য, স্বাভাবিক বলিয়া গ্রহণ করা চলে কি? তারপর, “জগৎ মিথ্যা, মূলাহং, তুষ্টি-রজতম্”, অদ্বৈতবাদীর ঐক্য জগতের মিথ্যাত্বের অনুমানের বিরুদ্ধে দ্বৈতবেদান্তী সত্যকেই জগতের সত্যতা অনুমান করিয়া বলিতে পারেন যে, জগৎ মিথ্যা নহে সত্য, যেহেতু জগৎ আত্মা প্রভৃতি সত্য পদার্থের জগতে প্রমাণসিদ্ধ—জগৎ সত্য। পারমাণবিকজালারূপে সৌমিত্রিত্ব অনুমানের পরস্পর সংপ্রতিপক্ষ বিষয় যে তুল্যবল প্রমাণ-বিরোধী হইবে, ইহা নিঃসন্দেহ। সম্বল প্রমাণ-বিরোধী কোন অনুমান-প্রতিজ্ঞাই কখনও সিদ্ধ হইতে পারে না। স্বীয় উক্তির যে বিরোধের কথা বলা হইয়াছে, (self-contradictory statement) তাহাও আবার দুই প্রকার। এক প্রকার প্রোক্তি-বিরোধকে বলা হয় “অপসিদ্ধান্ত”, দ্বিতীয় প্রকারকে বলা হইয়া থাকে “জাতি” অপসিদ্ধান্ত কাছাকে বলে? পূর্ববর্তী আচাযাগণ যেই শাস্ত্রীয় সিদ্ধান্তকে প্রমাণসিদ্ধ বলিয়া একবাক্যে স্বীকার করিয়া লইয়াছেন, তাহাদের সেই স্বীকৃতির বিরুদ্ধ কোন সিদ্ধান্ত স্বীয় উক্তিবলে মানিতে গেলে সেক্ষেত্রে অপসিদ্ধান্ত নামক অবচন-বিরোধ ঘটিবে। নিজের কথার মধ্যেই যেখানে পরস্পর বিরোধ দেখা দেয়, সেখানে “জাতি” নামক প্রোক্তি-বিরোধ হইয়াছে বৃদ্ধিতে হইবে। (অবচন এবং অব্যাহতি জাতিঃ) আমার মাতা বাক্য, এইরূপ উক্তি



অব্যাপ্তি বা জ্ঞাপ্তি নামক যৌক্তি-বিরোধের অতিউত্তম দৃষ্টান্ত এই ত গেল প্রতিজ্ঞা-বিরোধের কথা।

হেতু বিরোধ সম্পর্কে বলিতে গিয়া মাধব প্রথমতঃ হেতু-বিরোধকে স্বরূপাসিদ্ধ এবং অব্যাপ্তি, এত দুই ভাগে বিভাগ করিয়াছেন। যেই হেতু দ্বারা অনুমান করিতে হয় সেই হেতুটিই যদি পক্ষে অর্থাৎ সাধার আশ্রয় বা অধিকরণে না থাকে, তাতা হইলে সেক্ষেত্রে হেতু স্বরূপাসিদ্ধ হেতুভাস হইবে, ইহা জামবা পূর্বকই বিচার করিয়াছি। পামাণ-চক্ষুরিকার বচয়িতা শ্রীমচ্ছলাবিশেষাচাৰ্য্য স্বরূপাসিদ্ধের দৃষ্টান্ত দিতে গিয়া বলিয়াছেন — “শকোহনিত্যচাক্ষর্যং,” শক অনিত্য, যেহেতু শক চক্ষুরিন্দ্রিয়-গ্রাহ্য এইরূপে যদি কেহ অনুমান-বাক্যের প্রয়োগ করেন, তবে সেই প্রয়োগ-বাক্যের হেতু চাক্ষর্য বা চক্ষুরিন্দ্রিয়-গ্রাহ্য অবশেষিদ্ভিন্নাত্ম-গ্রাহ্য শব্দে অর্থাৎ উক্ত অনুমানের পক্ষে না থাকায়, ঐ হেতু স্বরূপাসিদ্ধ হেতুভাস হইবে। অব্যাপ্তি নামক হেতু বিরোধ সম্পর্কে মাধব বলেন, অব্যাপ্তি তিন প্রকারের দেখিতে পাওয়া যায়। প্রথমতঃ অনুমানের হেতুটি যদি সাধা এবং সাধাভাব এই উভয়ের সহিতই সম্বন্ধযুক্ত হয়, দ্বিতীয়তঃ হেতুটি যদি সাধার সহিত সম্বন্ধযুক্ত না হইয়া, কেবল সাধার অভাবের সহিতই সম্বন্ধযুক্ত হয়। তৃতীয়তঃ সাধা এবং সাধাভাব এই উভয়ের কাচারও সহিতই হেতুটি যদি সম্বন্ধযুক্ত না হয়, তবে ঐ সকল স্থলে “অব্যাপ্তি” নামক হেতুভাস হইয়াছে বৃষ্টিত হইবে। যদি বলা যায় যে, শক অনিত্য, যেহেতু তাতা প্রমেয় বটে, শকোহনিত্যঃ প্রমেয়ত্বাৎ, এই অনুমানের প্রমেয়-হেতুটি অনিত্যরূপ সাধোৎ যেমন থাকে, সেইরূপ অনিত্যরূপ সাধ্য যেখানে নাই, অর্থাৎ যাতা অনিত্য নহে সেই সকল নিত্য বস্তুতেও থাকে এইজন্যই ঐরূপ হেতু সাধা সাধার সমর্থ নহে, উহা হুই হেতু বা হেতুভাস তাবপর যদি বলি যে, শক নিত্য যেহেতু শক উৎপন্ন হইয়া থাকে — শকো নিত্যঃ কৃতকত্বাৎ, এই অনুমানের হেতু কৃতকত্ব অর্থাৎ জন্মের নিত্যরূপ সাধো কখনই থাকিবে না, সাধার অভাবের স্থলে অনিত্য বস্তুতেই কেবল কৃতকত্ব বা জন্ম থাকিবে। এই জাতীয় হেতুর সহিত আলোচ্য সাধার ব্যাপ্তি থাকিবে না বলিয়া, উহা বিরুদ্ধ হেতু হইবে। যদি কেহ অনুমান করেন যে, সমস্তই অনিত্য যেহেতু বিশ্বের ভাবন বস্তুই সত্তা বা অস্তিত্ব আছে—সর্বমনিত্যঃ সত্ত্বাৎ এই অনুমানে নিখিল



বস্তুকেই পক্ষ করা হইয়াছে, ফলে এই অনুমানের সাধ্য অথবা সাধের অভাব বলিয়া যাহা ধরা যাইবে, তাহা সকলই পক্ষের মধ্যেই পড়িবে, (পক্ষান্তর্ভুক্তই হইবে) পক্ষের বাহিরে সপক্ষ অথবা বিপক্ষ, নিশ্চিত সাধ্যশূন্য বা নিশ্চিত সাধ্যশূন্য বলিয়া কিছুই পাওয়া যাইবে না, যেখানে হেতুর সহিত সাধের ব্যাপ্তির নিশ্চয় করা যাইতে পারে অনুমানমাত্রের পক্ষে সাধের সন্দেহ থাকে। যে সকল স্থানে সাধা নিশ্চিতই আছে, সেই সকল স্থলে অর্থাৎ সপক্ষে হেতুর সহিত সাধের ব্যাপ্তি প্রত্যক্ষ করিয়াও, পক্ষে হেতু দেখিয়া সাধের অনুমান করা হইয়া থাকে। অনুমানের যদি কোন সপক্ষই না থাকে, তবে হেতু ও সাধের ব্যাপ্তির নিশ্চয় হইবে কোথায়? ক্ষেত্রবিশেষে সাধের অভাবে হেতুর অভাব দেখিয়াও হেতু এবং সাধের ব্যাপ্তির নির্ণয় করা চলে। ইহাকে বিপক্ষ দৃষ্টান্ত বলা হয়। পক্ষান্তে বহুর অনুমানে পাকলালা প্রভৃতি সপক্ষ এবং জলহুম প্রভৃতি বিপক্ষ বলিয়া কথিত হইয়া থাকে। সপক্ষ দৃষ্টান্তে প্রত্যক্ষতা: ভাবমূল (positively) বিপক্ষে সাধের অভাবে হেতুর অভাব লক্ষ্য করিয়া অভাবমূল (negatively) হেতু ও সাধের ব্যাপ্তির নিশ্চয় হয় এবং তাহারই বলে পক্ষে হেতু দেখিয়া সাধের অনুমান করা হয়। যে-সকল অনুমানের কোনরূপ সপক্ষ (নিশ্চিত সাধ্যশূন্য) বা বিপক্ষ (নিশ্চিত সাধ্যশূন্য) দৃষ্টান্ত নাহি, সকলই পক্ষসম অর্থাৎ পক্ষান্তর্ভুক্তই বটে, সেই সকল অনুমানের হেতু ও সাধের ব্যাপ্তির নিশ্চয় অসম্ভব বিষয়, সেতরূপ হেতু পক্ষে কেবল সাধের সন্দেহই জাগাইয়া তোলে, সাধা-সাধনে সমর্থ হয় না। এতদ্ব্যতীত ঐরূপ হেতু তেজাভাস হইতে বাধ্য। নেয়ার্মিকগণ ঐরূপ হেতুকেই “অনুপসংহারী” তেজাভাস বলিয়া বাখ্যা কনিয়াছেন। সাধা অথবা সাধের অভাব ইহার কোন একটি ক্ষেত্রেই যেই হেতুর উপসংহার নাহি, অর্থাৎ যেই হেতু কোথায়ও নিয়ত সম্বন্ধ নহে, তাহাই শাস্ত্রোক্ত অনুপসংহারী হেতু। যে-ধর্ম্য সর্বত্রই থাকে, কোথায়ও যাহার অভাব পাওয়া যায় না, সেতরূপ ধর্ম্যকেই “কেবলান্বয়ী” ধর্ম্য বলা হইয়া থাকে। অনুমানের পক্ষ যদি আলোচ্য কেবলান্বয়ী ধর্ম্যশূন্য হয়, তবে সেতরূপ ব্যাপক পক্ষের পুটে কি সপক্ষ কি বিপক্ষ সকলেরই ‘অন্তর্ভুক্তি’ করা যাইতে পারে। পক্ষান্তর্ভুক্ত নিখিল পদার্থেই সেক্ষেত্রে সাধের সন্দেহ জাগরুক থাকে। এই অবস্থায় সেইরূপ অনুমানের



সাধ্য-সাধনের ক্ষমতা প্রযুক্ত যেকোন হেতুই হইবে হেতুভাস। উল্লিখিত মানব-অনুমানে (সর্বমর্নিতাঃ সর্বাং, এই অনুমানে) "সকল"কে পক্ষ, অনিত্যতাকে সাধা, এবং "সর্বাং"কে হেতুরূপে উপস্থাপন করা হইয়াছে। এক্ষেত্রে সকল অর্থাৎ নিখিল বস্তুই অনুমানের পক্ষ হইয়াছে; সুতরাং সমস্ত বস্তুতেই অনিত্যতাবের (উক্ত অনুমানের সাধার) সন্দেহও রহিয়াছে। সাধ্যযুক্ত বা সাধ্যশূন্য, সপক্ষ, কি বিপক্ষ, এমন কোন স্থলই নাই, যেখানে সাধা-অনিত্যতাবের সহিত হেতু-সত্তার ব্যাপ্তির নিশ্চয় করা যাইতে পারে। ব্যাপ্তির নিশ্চয় না হওয়ায় ব্যক্তিগতের আশঙ্কা বশতঃ ঐক্য হেতু হেতুভাসই হইবে। জ্ঞায়-সিদ্ধান্তে ঐ জাতীয় হেতু যে "অনুপসংহারী" নামক অনৈকান্তিক হেতুভাস, তাহা আমবা পূর্বেই বলিয়াছি। যে-হেতু সাধ্যযুক্ত বা সাধ্যশূন্য কোন স্থানেই নিয়মবদ্ধ হইয়া থাকে না, তাহাকেই অনৈকান্তিক হেতু বলে। এই অনৈকান্তিক হেতু জ্ঞায়-মতে (ক) সাধারণ-অনৈকান্তিক, (খ) অসাধারণ-অনৈকান্তিক এবং (গ) অনুপসংহারী-অনৈকান্তিক, এই তিন প্রকারের মেখিতে পাওয়া যায়। যেই হেতু সাধ্যযুক্ত স্থানেও থাকে, সাধ্যশূন্য স্থানেও থাকে, জ্ঞায়ের পরিভাষায় তাহাই সাধারণ-অনৈকান্তিক; যেই হেতু সাধ্যযুক্ত বা সাধ্যশূন্য কোন স্থানেই থাকে না, তাহা অসাধারণ-অনৈকান্তিক; আর যে অনুমানের পক্ষটি কেবলম্বয়ী, সে জাতীয় অনুমানের সপক্ষ বা বিপক্ষ বলিয়া কিছু না থাকায়, সেট স্থলীয় যেকোন হেতুই অনুপসংহারী-অনৈকান্তিক নামক হেতুভাস হইয়া থাকে। জ্ঞায়োক্ত সাধ্য অনুসরণ করিয়াই মানব সিদ্ধান্তেও "অব্যাপ্তি" নামক হেতু বিরোধকে উল্লিখিত তিন প্রকার বলিয়া বর্ণনা করা হইয়াছে।

দৃষ্টান্ত-বিরোধ সম্পর্কে মহাচার্যগণ বলেন, তই প্রকার দৃষ্টান্ত-বিরোধের পরিচয় পাওয়া যায়। একটিকে বলে সাধা-বৈকল্য, অপকটির নাম সাধন বৈকল্য। অনুমানের সাধাটি দৃষ্টান্তে পাওয়া না গেলে, সেক্ষেত্রে সাধা-বৈকল্য দোষ হইয়াছে বুলিতে হইবে। সাধন বা হেতুটিকে যদি দৃষ্টান্তে না পাওয়া যায়, তবে সেখানে সাধন-বৈকল্য নামক দৃষ্টান্ত বিরোধ ঘটিবে। মনেরও মূর্তি থাকায়, যদি মূর্তিকে হেতু করিয়া মনের অনিত্যতা সাধনে

১। (ক) ব্রহ্মজ্ঞানবিশেষাচার্য-প্রণীত প্রমাণচক্রিকা, ১৫২ পৃষ্ঠা, কলিকাতা বিশ্ব বিঃ সং, এবং (খ) অরস্তোর-রচিত প্রমাণপদ্ধতির অনুমান পরিচ্ছেদ ৮ তম হেতুভাসের বিবরণ দেখুন।



পরমাণুকে দৃষ্টান্তরূপে উপস্থাপন করা হয়—“মনোহনিত্যং মূর্ত্বাহং পরমাণুবৎ” ; তবে এই অনুমানের সাধ্য অনিত্যত্ব, অনুমানোক্ত দৃষ্টান্ত নিত্য পরমাণুতে না থাকায়, এখানে সাধ্য-বৈকল্য নামক দৃষ্টান্ত-দোষ ঘটিবে। তারপর ঐ অনুমান-বাক্যটি যদি পরমাণুর পরিবর্তে কণ্মকে দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করা যায়, তাহা হইলে কণ্মের কোন মূর্ত্তি নাই বলিয়া, উক্ত অনুমানের হেতু “মূর্ত্ত্বাহং” আলোচ্য দৃষ্টান্তে (কণ্মে) কদাচ থাকিবে না। এই অবস্থায় ঐরূপ অনুমানের প্রয়োগে সাধন-বৈকল্য নামক দৃষ্টান্ত-বিরোধ হইবে। অসঙ্গতি কাহাকে বলে ? উচার উত্তরে মাধব পণ্ডিতগণ বলেন, যে-তথ্য বাদীর স্বীকৃত ; সুতরাং যে-তথ্যকে প্রমাণ করিবার জন্য বাদীর কোন আকাঙ্ক্ষা নাই, বাদীর স্বস্বীকৃত সেইরূপ কোন তথ্য যদি বাদীর নিকট অনুমান প্রমাণের সাহায্যে প্রতিপাদন করিবার চেষ্টা করা হয়, তবে সেই অনুমান অনাকাঙ্ক্ষিত বস্তু প্রতিপাদনের জন্য প্রযুক্ত হওয়ায়, অবশ্যই “অসঙ্গতি” দোষে দুষ্ট হইয়া পড়িতে পারে। দৃষ্টান্ত স্বরূপে বলা যায় যে, যিনি ঈশ্বর-বিশ্বাসী মহাপুরুষ তাঁহার নিকটে যদি কেহ “পৃথিবীর একজন কণ্টা আছে, যেহেতু পৃথিবীও ক্ষয় ঘটে ; অনুমানেরই কণ্টা থাকে, ক্ষয় পৃথিবীর কণ্টা ঈশ্বর বাতীত অপর কেহ নহেন—“ক্ষিত্যকুরাদিকং সকত্বকং কাব্যাহং”, এইরূপে অনুমানের সাহায্যে ঈশ্বরের অস্তিত্ব প্রমাণ করিতে চেষ্টা করেন, তবে তাঁহার ঐ অনুমানে ঈশ্বর-বিশ্বাসী বাদীর কোনরূপ আকাঙ্ক্ষা না থাকায়, ঐরূপ অনুমান যে বাদীর দৃষ্টিতে সঙ্গতিবিহীন হইবে তাহাতে সন্দেহ কি ? অসঙ্গতি-দোষ কেবল দৃষ্টান্তেরই হয় এমন নহে। প্রতিজ্ঞা, উক্ত পদ্ধতি সম্পাদকও অসঙ্গতির উদ্বৃত্ত হইতে পারে।

আলোচিত বিরোধ এবং অসঙ্গতি বাতীত আরও মানাপ্রকার দোষের পরিচয় পাওয়া যায়। তদ্ব্যতীত অবশ্য বক্তব্যের একদেশ বা অংশমাত্র বলার দরুণ প্রতিজ্ঞায় “নূনতা” দোষ ঘটে ; প্রতিবাদী যাহা বলিয়াছেন তাহার পুনরুক্তি করিলে, উহাকে বলে “আদিক্য”-দোষ। যেই প্রমেয় বিবাদাম্পদ ঐরূপ প্রমেয় স্বস্বীকার করিলে “সংবাদ” নামক দোষের উদয় হয় ; প্রতিবাদীকে স্বীয় বক্তব্য বুঝাইবার জন্য যাহা অবশ্য বলা উচিত তাহা না বলিলে সেক্ষেত্রে “অনুত্তি” নামক দোষ ঘটে। উল্লিখিত ছয় প্রকার দোষকে ছয়টি নিগ্রহস্থান বলিয়া জয়তীর্থ প্রমাণ-পদ্ধতিতে ব্যাখ্যা করিয়াছেন। নিগ্রহস্থান কাহাকে বলে ? এই প্রশ্নের



উত্তরে জয়তীর্থ বলেন, যেসকল দোষযুক্ত প্রতিজ্ঞা স্বীকার করিলে পাণ্ডিত্যাত্মিকান্য প্রতীবাদীর বিচারে পরাজয় এবং তাহার ফলে সভ্যগণের নিকটে নিগ্রহ অবস্থাভাবী, তাতাকেই “নিগ্রহস্থান” বলা হইয়া থাকে। বাদীর যদি নিজের প্রতিপাদ্য বিষয়-সম্পর্কে সুস্পষ্ট ধারণা না থাকে, কিংবা ভ্রান্ত ধারণা থাকে; এবং প্রতিবাদী যাহা বলেন তাহা যদি বাদী বুঝতে না পাবেন বা ভুল বোঝেন, তবে ঐরূপ অজ্ঞ বাদীও পণ্ডিতসভায় নিগ্রহীত হইয়া থাকেন। পণ্ডিত জয়তীর্থ তাহার প্রমাণপদ্ধতিতে ঐরূপ অজ্ঞ বাদীর প্রতিজ্ঞা-হানি, প্রতিজ্ঞাস্থর, প্রতিজ্ঞা-বিরোধ, প্রতিজ্ঞা-সম্মান প্রভৃতি বাইশ প্রকার নিগ্রহস্থানের বর্ণনা করিয়াছেন।^১ স্বীয় প্রতিজ্ঞার পরিভাষা, প্রতিজ্ঞাস্থর গ্রহণ, প্রতিজ্ঞা-বিরোধ প্রভৃতি যে নিগ্রহস্থান তাহা জ্ঞান-দর্শনে অতি বিদ্বতভাবে আলোচনা করিয়া দেখান হইয়াছে। নেয়ায়িক বিভিন্ন প্রকার নিগ্রহস্থানের পরিচয় দিতে গিয়া আশী প্রকার নিগ্রহস্থানের উল্লেখ করিয়াছেন।^২ পণ্ডিত জয়তীর্থ তাহার প্রদত্ত প্রতিজ্ঞা-হানি প্রভৃতি বাইশ প্রকার নিগ্রহস্থানকে পূর্বোক্ত বিরোধ, অসঙ্গতি প্রভৃতি ছয় প্রকার কথা-দোষ এবং প্রতিজ্ঞা-দোষের মধ্যে অন্তর্ভুক্ত করিয়া, পরিশেষে (যেহেতু নিগ্রহস্থানানি) ছয় প্রকার নিগ্রহস্থান অঙ্গীকার করিয়াছেন। কালাত্যাগ-পদিষ্ট এবং সংপ্রতিপক্ষ হেতুভাসের যে-বিবরণ মাধ্ব-সিদ্ধান্তে দেখিতে পাওয়া যায়, তাহা জ্ঞান-প্রদত্ত বাখ্যারই অনুরূপ, সুতরাং এ বাখ্যার পুনরুল্লেখ নিম্নয়োজন।

বেদটি তাহার জ্ঞানপরিভুক্তিতে নিগ্রহস্থানের উল্লেখ করিয়া বলিয়াছেন, তর্কের বাদ, তত্ত্ব, বিতর্ক প্রভৃতি যে বিভিন্ন প্রকার সভা-নির্দিষ্টাঙ্গ-মতে বিজয়ের কোশল আছে, তন্মধ্যে সভা-নির্ণয়ের ক্ষণে নিগ্রহস্থানের নিন্দা তর্কের অবতারণা, যাহা ‘বাদ’ নামে অভিহিত হইয়া থাকে, তাহা অবশ্যই যাহা; কিন্তু প্রতিবাদীর শাস্ত্র-দৃষ্টি কলুষিত করিবার উদ্দেশ্যে যে অসঙ্গতের আশ্রয় সময়

১. কথামামবাতিভাষ্যতত্ত্বপরেণ পরস্যাংককারণত্বং পরাজয়ঃ, ‘নিগ্রহ ইত্যুচ্যতে, তর্কমিত্যং নিগ্রহস্থানং।’ অহঙ্কারগতনক স্বপকসাহন পরলক্ষণমুদগ-মক্লবঃ। প্রমাণপদ্ধতি, ৫১ পৃঃ।

২. জয়তীর্থ-কৃত প্রমাণপদ্ধতি, ৫১-৫২ পৃষ্ঠা তটব্য;



সময় গ্রহণ করা হয়, এবং যে তর্কে স্বীয় প্রতিজ্ঞার সমর্থনে বলিষ্ঠ কোন যুক্তি যুক্তিয়া পাওয়া যায় না, কেবল পরোক্ষ প্রতিজ্ঞার অগ্ৰাযা সমালোচনাই মুখ্য লক্ষ্য দেখা যায়, সেইরূপ অসম্বন্ধকর্তৃক জল্প এবং বিতণ্ডা নামে স্তায়ে ব্যাখ্যাত হইয়াছে। ইরূপ কৃতর্কের আশ্রয় গ্রহণ করিয়া বাদমূখে বাদীর বিজয়ের প্রচেষ্টাকে নিগ্রহস্থান বলিয়া কথিত হইয়া থাকে। বেদান্তের মতে কথার বা বিচারের নিম্নলিখিত চারটি অঙ্গ থাকা আবশ্যক — ১) সভাসংখ্যা-নির্ধারণ, (২) সভাপতি-বরণ, (৩) কে বাদী হইবেন, কে প্রতিবাদী হইবেন তাহার নির্ধারণ, (৪) বিচার্য বিষয়ের অবধারণ, এবং বিচারের রীতি, অর্থাৎ বাদ, জল্প এবং বিতণ্ডা, এই তিন প্রকার বিচার কৌশলের কোন প্রকার কৌশল অবলম্বন বিচার হইবে তাহার নিরূপণ। বিচার সভার সভ্য-সংখ্যা হইবে তিন বা পাঁচ। মত-দ্বৈধ উপস্থিত হইলে, অধিক-সংখ্যক সভ্যের মত গ্রাহ্য হইবে। বিচার-সভায় এমন একজন বিজ্ঞতম ব্যক্তি সভাপতি নিযুক্ত হইবেন, সভার মত সকল সভ্যই অব্যবহিতমন্ত্রকে গ্রহণ করিতে পারেন। সভ্য-নির্ণয়ের জন্ত বাদী ও প্রতিবাদী বাদমূখে অবতীর্ণ হইলে, সভ্যের মীমাংসার ক্ষেত্রে বিচারের মুখ্য লক্ষ্য বলিয়া বৃক্ষিত হইবে। জল্প এবং বিতণ্ডা নামক কৃতর্কের আশ্রয় লওয়া এক পক্ষ অপর পক্ষকে নিগ্রহীত করিবার চেষ্টা করিলে, শেষপর্যন্ত বাদী অথবা প্রতিবাদীর নিগ্রহই হইবে বিচারের ফল। এই অবস্থায় নিগ্রহস্থান বিধায়, জল্প-বিতণ্ডা প্রভৃতি যে গ্রাহ্য নহে, ত্যজ্য, এবিসয়ে সভ্য-জিজ্ঞাসুর কোনরূপ সন্দেহ নাই। বিচার-ক্ষেত্রে জল্প ও বিতণ্ডার আশ্রয় লইলেই, প্রতিপাত্ত বিষয়ের পরিভাণ, বাক্তি-হানি, বোক্তি-বিরোধ, উক্তির অপলাপ, অপমিচ্ছাশ্রু গ্রহণ প্রভৃতি বহু প্রকার নিগ্রহস্থান আসিয়া লাড়ায়। উল্লিখিত নিগ্রহস্থানগুলির মধ্যে প্রথমোক্ত নিগ্রহস্থান “উক্তিহানি” বা স্বীয় উক্তির পরিত্যাগই প্রতিজ্ঞা হানি, হেতু-হানি, দৃষ্টান্ত-হানি, সাধ্য-হেতু-দৃষ্টান্ত প্রভৃতির বিশেষণাংশের হানি প্রভৃতি বহুরূপে এবং প্রত্যক্ষ-হানি, অসুমান-হানি,

২। উক্তহানিকল্পবিশেষণমূলাপলাপ উক্তবিরোধোৎপত্তিসভ্যবোদ্ধবাচক-
মনস্থিতমপ্রাপ্তকালমহিমাভার্মমর্ষীকরং নুননবিকং পুনরুক্তমনস্থতাষণমজ্ঞানমপ্রতিজ্ঞা
নিবেশে। সভ্যশ্রুত্যা পর্বতবোক্তোক্তোপেক্ষং নিবন্ধবোক্তোক্তোপেক্ষং প্রমাণভাস্যাস্ত
বহুবিধা প্রত্যেকং নিগ্রহস্থানানীতি। কায়পরিচিতি, ১৭৬ পৃষ্ঠা;



আগম-তানি প্রকৃতি বিবিধ হানির আকারে দেখা দিয়া থাকে। এইভাবে পূর্বোক্ত নিগ্রহস্থানগুলির অবস্থার ভেদ বিচার করিলে নিগ্রহস্থান যে কায়োক্ত আলী প্রকার হইবে, তাহা আর আশ্চর্য্য কি? বেষ্টোটোক্ত 'বভির প্রকার নিগ্রহস্থানের বিস্তৃত বিবরণ বেষ্টোটো-রচিত স্মায়পরিভুক্তির অনুমান-অধ্যায়ের দ্বিতীয় ও তৃতীয় অঙ্কিকে জিজ্ঞাসু পাঠক দেখিতে পাইবেন। বাদ, জন্ম ও বিহগা-বিচারের এবং বিভিন্ন প্রকার ছল ও অসততব প্রকৃতির যে সূক্ষ্ম বিশ্লেষণ স্মায়পরিভুক্তিতে দেখিতে পাওয়া যায়, তাহা অনেকাংশে স্মায়ের বিশ্লেষণের অনুরূপ হইলেও বিশেষভাবে প্রাধান্যযোগ্য।

প্রমাণাভাস এবং হেতুভাস সম্পর্কে বেষ্টোট বলেন যে, যাহা প্রকৃত প্রমাণ না হইয়াও প্রমাণের স্মায় ব্যবহৃত হইয়া থাকে, তাহাকে প্রমাণাভাস বেষ্টোট ক বলেন। এট প্রমাণাভাস প্রত্যক্ষাভাস, অনুমানাভাস, চর্চাভাসেও আশ্রয়ভাস এবং সূত্রাভাস-ভেদ চার পকারের দেখিতে পাওয়া যায়। চকুর দাব্যবশতঃ যদি কেহ একটি চন্দ্রে কুইটি দেখেন, শাদা পক্ষকে হৃদয়বর্ণের দেখেন, তবে তাহার ঐ প্রত্যক্ষ যথার্থ প্রত্যক্ষ হইবে না, উহা হইবে প্রত্যক্ষাভাস। প্রত্যক্ষাভাস প্রকৃতিও হেতুভাসের স্মায়ই গ্রহণের অযোগ্য। হেতুভাসকে যথার্থ হেতু বলিয়া গ্রহণ করিয়া অনুমান করিতে গেলে তাহা যেমন বাদীর নিগ্রহস্থান বা পরাজয়ের কারণ হইয়া দাঁড়ায়, সেইরূপ প্রত্যক্ষাভাসকে প্রকৃত প্রত্যক্ষ বলিয়া বাখ্যা করিতে গেলে, তাহাও বাদীর নিগ্রহস্থানই হইবে। গৌতমের স্মায়সূত্রে নিগ্রহস্থানের বিবরণে হেতুভাসকে নিগ্রহস্থান বলিয়া যেরূপ স্পষ্ট-বাক্যে উল্লেখ করা হইয়াছে, প্রমাণাভাসের কথা সেটরূপ স্পষ্টতঃ উল্লেখ করা না হইলেও, হেতুভাস কথা-দ্বারা সেখানে সর্বপ্রকার প্রমাণাভাসকেই বুদ্ধিতে হইবে 'সুতরাং গৌতম-সূত্রে প্রত্যক্ষাভাস প্রকৃতির স্বতন্ত্রভাবে উল্লেখ না থাকিলেও, নিগ্রহস্থানের পরিগণনায় সূত্রকারের ন্যূনতার কথা উঠে না। অনুমানাভাসের দৃষ্টান্ত-প্রদর্শন করিতে গিয়া বেষ্টোট বলিয়াছেন যে, নীচাদিকাপুঞ্জ কিংবা ধূলিচ্ছাল প্রভৃতিকে ধুম ভ্রম করিয়া পর্কতে বভির অনুমান করিলে, ঐ অনুমান অবশ্যই অনুমানাভাস হইবে। হেতুভাসের বিবরণে বেষ্টোট বলেন, হেতু না হইয়াও যাহা চেতুর স্মায় ব্যবহৃত হয়, তাহাই হেতুভাস বলিয়া জানিবে।

১। হেতুভাসে সতি হেতুসমবাহারবিষয়ঃ হেতুভাসসামাজিকভগম। ক'২-পরিভুক্তির প্রিন্সিপাল-রুত টীকা, ২৭১ পৃষ্ঠা।



এই হেতুভাস প্রথমতঃ দুই প্রকার, (ক) হেতুর সঙ্গিত সাধ্যের ব্যাপ্তি না থাকিলে, অথবা (খ) হেতুটি পক্ষে না থাকিলে সেইরূপ হেতুই হেতুভাস হইয়া থাকে। অসিদ্ধ, অনৈকান্তিক, বিরুদ্ধ প্রভৃতি যে সকল হেতুভাসের বিবরণ দ্বায় মৰ্শনে দেখিতে পাওয়া যায়, তাহাদেরও মূলতঃ বিচার করিলে দেখা যায়, “অসিদ্ধ” বা স্বরূপাসিদ্ধ বলিয়া যেই হেতুভাসের ব্যাখ্যা করা হইয়াছে, সেখানে হেতুটি পক্ষে না থাকায় (হেতুটি পক্ষের ধর্ম না হওয়ায়) পক্ষে অসিদ্ধ ও শ্রেনীর হেতু অসম্বন্ধ স্বরূপাসিদ্ধ হেতুভাসই হইবে। অনৈকান্তিক, কিংবা বিরুদ্ধ প্রভৃতি হেতুভাসের ক্ষেত্রে সাধ্যের সঙ্গিত হেতুর ব্যাপ্তিই থাকে না; সুতরাং সাধ্যের সঙ্গিত হেতুর ব্যাপ্তির অভাবই যে এই সকল হেতুভাসের মূল তাহাতে সন্দেহ কি? এই মূলের প্রতি লক্ষ্য রাখিয়াই বেদান্তের সিদ্ধান্তে হেতুভাসকে প্রথমতঃ দুই প্রকার বলা হইয়াছে; এবং এই দুই প্রকার হেতুভাসের বিস্তৃত বিবরণ দিতে গিয়াই অপরাপর হেতুভাসের কল্পনা করা হইয়াছে বৃত্তিতে হইবে। অনৈকান্তিক, বাধিত এবং প্রকরণসম বা সংপ্রতিপক্ষ বলিয়া হেতুভাসের যে বিভেদ কল্পনা করা হইয়াছে, সেই সকল ক্ষেত্রে হেতু এবং সাধ্যের ব্যাপ্তি-সম্পর্কেই আপত্তি উঠে বলিয়া, এই সকল হেতুভাস মহাজনই “অব্যাপ্ত” নামক হেতুভাসের মধ্যে অন্তর্ভুক্ত হইতে পারে। অনৈকান্তিক-হেতুভাসকে বেদান্তের মতে সাধারণ এবং অসাধারণ ভেদে দুই প্রকার বলা হইয়া থাকে। এই দুই প্রকার অনৈকান্তিক হেতুভাসের ক্ষেত্রে হেতুটি সাধ্যের ঐকান্তিক নহে অর্থাৎ সাধ্য মাত্রই হেতুটি ব্যাপ্ত নহে বলিয়া, ইতিমধ্যেও “অব্যাপ্ত” হেতুভাসের মধ্যেই অন্তর্ভুক্ত করা চলে। বাধ বা বিরুদ্ধ নামক হেতুভাসের স্বরূপ বিচার করিলে দেখা যায় যে, সেক্ষেত্রে হেতুটি যেমন পক্ষে থাকে না, (পক্ষের ধর্ম হয় না) সেইরূপ হেতুর সঙ্গিত সাধ্যের ব্যাপ্তিও থাকে না। “পৃথিবী জগৎ সঙ্গতনহাৎ”, এইরূপে সঙ্গতনহ বা নিত্যত্বকে হেতু করিয়া যদি পৃথিবীর জগৎ সাধন করিবার চেষ্টা করা যায়, তবে এই হেতুটি সেখানে বিরুদ্ধ নামক হেতুভাস হইয়া দাঁড়ায়। আলোচ্য

১। অব্যাপ্ত্যলক্ষণমৌ (বা) হেতুভাসৌ সমাসতঃ।

তস্মৈবেব প্রপঞ্চে তদসিদ্ধাসিদ্ধানাঃ।

ভাটপরিভাষি, ২৭১ পৃঃ;

অনৈকান্তিক-মতে অনৈকান্তিক-হেতুভাস সাধারণ, অসাধারণ, এবং অস্থল-সংহারী এই তিন প্রকার হইয়া পৃক্টেই বলা হইয়াছে।

সদাভনহ হেতুটি উক্ত অমুমানের সাধা লক্ষ্যেই বিকল্প। ফলে, হেতুটি সাধো যেমন থাকিবে না, সেইরূপ কণা পৃথিবীতে অর্থাৎ পক্ষেও উক্ত থাকিবে না। এইরূপ হেতুর সঠিত সাধোর ব্যাপ্তিও সম্ভব নহে, হেতুর পক্ষে বিচ্যমানতাও (পক্ষ-বুদ্ধিতাও) সম্ভবপর নহে। এই উভয়ের অভাবই হেতুতে থাকিবে। একপক্ষেই বেকটোক্ত দুই প্রকার হেতুভাসের সমুচ্চয় ঘটিবে। সংপ্রতিপক্ষ-স্থলে একই পক্ষে দুইটি ভাভাস বিকল্প সাধোর অমুমানের উদয় হওয়ায়, এই অমুমান দুইটির কোনটি সর্বল, কোনটি অপেক্ষাকৃত দুর্বল ভাভার নিশ্চয় না হওয়া পর্যন্ত, কোনরূপ ব্যাপ্তির কিংবা পক্ষ-ধর্মতারই নির্ণয় করা চলিবে না। এই অবস্থায় সংপ্রতিপক্ষ অমুমানের হেতুকে সহজেই ব্যাপ্তিবিমূঢ় (অব্যাপ্ত)। এবং পক্ষ-ধর্মবিবক্ষিত। এই উভয় প্রকার হেতুভাসের দৃষ্টান্তস্থল বলিয়াই গণ্য করা যাউতে পারে। পক্ষাভাস, দৃষ্টান্তাভাস প্রভৃতির স্থলেও যথাক্রমে হেতুর পক্ষে বুদ্ধিভার অভাব এবং হেতুর সঠিত সাধোর ব্যাপ্তির অভাব ঘটে। এই দৃষ্টিকে বিচার করিলে হেতুভাসকে সংক্ষেপে কেবল অব্যাপ্ত এবং পক্ষে বুদ্ধিরহিত, এই দুই প্রকারই বলা যায়। বেকটোক্ত ভাভাই বলিয়াছেন—সিদ্ধ সাধনও বেকটের মতে পক্ষে বুদ্ধিরহিত হেতুর দোষাক্রান্তই বাটে। সিদ্ধ-সাধনস্থলে পূর্ণ হইতেই পক্ষে সাধোর সিদ্ধি থাকায়, সেইরূপ পক্ষকে পক্ষই বলা চলে না। কারণ, পক্ষ সাধোর সিদ্ধি না থাকিলে এবং পক্ষে সাধা-সিদ্ধির প্রবল ইচ্ছা (সিদ্ধাধিসিমা) থাকিলে, তবেই সেইরূপ সাধোর আধারকে নব্যগায়েব পরিভাষায় “পক্ষ” বলা হয়। সিদ্ধ-সাধনের ক্ষেত্রে পূর্ণ হইতেই পক্ষে সাধোর সিদ্ধি থাকার দরুন সেইরূপ নিশ্চিত-সাধোর আধারকে যেমন পক্ষ লক্ষণাক্রান্ত বলা যায় না, হেতুকেও সেইরূপ পক্ষের ধর্ম বা পক্ষ বৃত্তি বলিয়া ব্যাখ্যা করা চলে না। সুতরাং সিদ্ধ সাধন অবশ্যই উল্লিখিত “অপক্ষধর্ম” বা পক্ষ-বৃত্তি হেতুভাসেরই অন্তর্ভুক্ত হইবে। বেকটের আলোচনায় আমরা দেখিয়াছি যে, বেকট পক্ষাভাস, দৃষ্টান্তাভাস প্রভৃতিকে পূর্ণোক্ত দ্বিবিধ হেতুভাসেরই অন্তর্ভুক্ত করিয়াছেন। নৈয়ায়িক পক্ষাভাস, দৃষ্টান্তাভাস প্রভৃতির স্বরূপ অতি স্পষ্টভাবে বুঝাইবার উদ্দেশ্যে ইহাদের পৃথক পরিগণনা করিয়াছেন। এইজন্যই স্থায়ের সিদ্ধান্তে হেতুভাসের সংখ্যা অধিক হইয়া পড়িয়াছে।

বেকটোক্ত হেতুভাসের বিবরণে হেতুভাস-বিশেষজ্ঞ নৈয়ায়িক-



পণের চিন্তার প্রভাব থাকিলেও স্থলবিশেষে বেদট নূতন আলোক-পাত করিবার চেষ্টা করিয়াছেন। প্রথমতঃ অসিদ্ধ-হেতুভাসের কথাই ধরা যাউক। অসিদ্ধ-হেতুভাসকে নৈয়ায়িক আশ্রয়াসিদ্ধ, স্বরূপাসিদ্ধ এবং ব্যাপ্যাসিদ্ধ, এই তিন প্রকারে ভাগ করিয়াছেন। বেদট অসিদ্ধ-হেতুভাসের আরও অনেক প্রকার বিভাগ প্রদর্শন করিয়াছেন। অসিদ্ধ-হেতুভাসের লক্ষণ নিরূপণ করিতে গিয়া বেদটনাথ বলিয়াছেন, যেই হেতুর সাধ্যের সহিত ব্যাপ্তি নাই এবং যেই হেতুর পক্ষে স্থিতিরও (বৃষ্টিতারও) নিশ্চয়তা নাই, সেটরূপ হেতুই “অসিদ্ধ”-হেতুভাস বলিয়া জানিবে—ব্যাপ্তি-পক্ষ-বৃষ্টিনিশ্চয়রহিতোইসিদ্ধঃ। জ্ঞানপরিভুক্তি, ২৭৯ পৃষ্ঠা। উক্ত লক্ষণে “নিশ্চয়-রহিতঃ” বলায় প্রত্যেক অসিদ্ধ-হেতুভাসই যে, যথার্থ জ্ঞানের অভাববশতঃ, সন্দেহ এবং ভ্রান্তিয়ূলে তিন প্রকারের হইয়া দাঁড়াইবে, তাহাতো অস্বীকার করিবার উপায় নাই (অজ্ঞান-সংশয়-বিপর্যয়োদ্বিত্বের অসিদ্ধি ভবতি) জ্ঞানপরিভুক্তি, ২৭৯ পৃষ্ঠা। তাবপর, যাহাকে “আশ্রয়াসিদ্ধ” হেতুভাস বলা হইয়াছে তাহা (ক) আশ্রয়াসিদ্ধ, (খ) আশ্রয় বা পক্ষের বিশেষণের অসিদ্ধ (আশ্রয় বিশেষণাসিদ্ধ) এবং (গ) আশ্রয়েবই অংশ বিশেষের অসিদ্ধ (আশ্রয়-ভাগাসিদ্ধ) এইরূপে ত্রিবিধ হইয়া থাকে। সাধা-প্রসিক্তিরও সাধ্যের অসিদ্ধি এবং সাধ্যের বিশেষণের অসিদ্ধি, এই দুই প্রকারের বিভাগ করা চলে। সাধনাপ্রসিক্তিকে আশ্রয়াসিদ্ধির জ্ঞান সাধন বা হেতুর অপসিদ্ধি, হেতুর বিশেষণের অপসিদ্ধি এবং হেতুর অংশ বিশেষের (কোন এক অংশের) অপসিদ্ধি, এই তিন প্রকারের হইতে দেখা যায়। ফলে অসিদ্ধ-হেতুভাস মোটের উপর আট প্রকারের হইয়া দাঁড়ায়। বেদটনাথ সবাচি-চার বা অনৈকান্তিক হেতুভাসকে প্রথমতঃ সাধারণ এবং অসাধারণ এই দুই-ভাগে বিভাগ করিয়া, প্রত্যেক ভাগের আবার আট প্রকার অবাস্তব বিভাগ প্রদর্শন করিয়াছেন। যেই অজ্ঞানের হেতুটি সপক্ষেও থাকে, আবার

• উক্ত আট প্রকারের অসিদ্ধ-হেতুভাসের প্রত্যেকটিকেই যদি অজ্ঞান, সংশয় এবং বিপর্যয়-জ্ঞানমূল তিন প্রকারের বলিয়া ধরা যায়। তবে অসিদ্ধ-হেতুভাস ২৪৯ প্রকারের হইয়া দাঁড়ায়। আশ্রয় নানা প্রকার “অসিদ্ধ”-হেতুভাসের বেদ লক্ষ্য করিয়াই অসিদ্ধকে বেদটের ব্যাখ্যায় সত্যাদিক প্রকার বলা হইয়াছে—অসিদ্ধযোঃশ-সিদ্ধেচ্চ বিবিচাৰে সত্যাদিকাঃ। জ্ঞানপরিভুক্তি, ২৮০ পৃষ্ঠা; এবং জ্ঞানপরিভুক্তির জিনিষ-কৃত টীকা, ২৮০ পৃষ্ঠা উক্তব্য;

বিপক্ষেও থাকে, (সাধ্য হেতুকে নিশ্চিতই আছে বহুর অনুমানে সেই সকল পাকানালা প্রকৃতিকে সপক্ষ, এবং যেখানে সাধ্য নিশ্চিতই নাই সেই জলহুদ প্রকৃতিকে বিপক্ষ বলে) সেইরূপ ব্যাপক হেতুকে সাধারণ-অনৈকান্তিক, এবং যে-ক্ষেত্রে হেতুটি সপক্ষে বা বিপক্ষে কোথায়ও থাকে না, তাহাকে অসাধারণ অনৈকান্তিক বলা হইয়া থাকে বেদটের মতে সাধারণ-অনৈকান্তিকও আট প্রকারের হইতে দেখা যায়। সাধারণ-অনৈকান্তিককে বেদট —(১) পক্ষ-সপক্ষ-বিপক্ষ-ব্যাপক, (২) পক্ষ-মাত্র-ব্যাপক, (৩) সপক্ষমাত্র-ব্যাপক, (৪) বিপক্ষমাত্র-ব্যাপক, (৫) বিপক্ষ-ব্যাপক, (৬) পক্ষের ব্যাপক, (৭) সপক্ষের ব্যাপক এবং (৮) বিপক্ষের ব্যাপক, এই আট ভাগে ভাগ করিয়াছেন। অসাধারণ-অনৈকান্তিককেও বেদটনাথ পক্ষ-রহিত, সপক্ষ-রহিত, বিপক্ষ-রহিত, সপক্ষ-বিপক্ষ-রহিত, এইরূপভাবে আট প্রকারের বলিয়া সাব্যস্ত করিয়াছেন। সাধের সহিত যে-হেতুর ব্যাপ্তি নাই, সাধের অভাবেই সহিতই যেই হেতুর ব্যাপ্তি দেখা যায়, সেইরূপ হেতুকে বেদট বিরুদ্ধ-হেতাস বলিয়া বাখ্যা করিয়াছেন—সাধ্যবিপরীতব্যাপ্তি বিরুদ্ধা যথা পূর্বতো নিরায়মু মন্বাদিতি। জ্ঞানপরিণতি, ২৯৩ পৃষ্ঠা। এই বিরুদ্ধ-হেতাসও বেদটের মতে নিম্নলিখিত আট প্রকারের দেখিতে পাওয়া যায়। তন্মধ্যে যেই অনুমানের সপক্ষ আছে সেই অনুমানের ক্ষেত্রে হেতুটি যদি সপক্ষ-ব্যাপক না হইয়া, কেবল (১) পক্ষ-ব্যাপক, (২) বিপক্ষ-ব্যাপক, (৩) পক্ষ-বিপক্ষ উভয় ব্যাপক কিংবা (৪) পক্ষ-বিপক্ষ এই উভয়ের অব্যাপক হয়, তবে তাহার কলে বিরুদ্ধ-হেতাসও চার প্রকারের হইবে। তারপর, কোন অনুমানের সপক্ষই যদি না থাকে, তাহা হইলে সেই ক্ষেত্রে (১) পক্ষমাত্র-ব্যাপক, (২) বিপক্ষমাত্র ব্যাপক, (৩) উভয়-ব্যাপক এবং (৪) উভয় উভয়ের অব্যাপক, এই চার প্রকারের বিরুদ্ধ-হেতাসকে লইয়া বিরুদ্ধ-হেতাস আট প্রকারেরই হইয়া দাঁড়াইবে।* বেদটনাথ এইরূপে তাহার

১। জ্ঞানপরিণতি পক্ষমাত্র-ব্যাপক-ব্যাপক-ব্যাপক-ব্যাপক।

একবিদ্যাপকঃ সটচেষ্টোবা সাধারণোহইহাঃ। জ্ঞানপরিণতি, ২৮৭ পৃষ্ঠা।

২। নিঃসপক্ষো নিবিপক্ষো হনঃ নিবিদনঃ তথা।

পক্ষব্যাপ্তি-উদব্যাপ্তো বট সাধারণাঃ সূতাঃ। জ্ঞানপরিণতি, ২৮৭ পৃষ্ঠা।

৩। সপক্ষ সত্যসতি চ পৃথক পক্ষবিপক্ষয়োঃ।

ব্যাপ্তিব্যাপ্তোবা হেতোরিতি বিরুদ্ধাঃ পাটবা মতঃ। জ্ঞানপরিণতি, ২৯৩ পৃষ্ঠা।



এক্ষে বিভিন্ন প্রকার হেতুভাসের বিস্তৃত আলোচনা করিয়াছেন। বেদেট কেবল হেতুভাসের বিস্তৃত বিবরণ প্রদান করিয়াই ক্ষান্ত হন নাই। তিনি ঠাঁহার জ্ঞায়পনিত্তির অজ্ঞান-পরিচ্ছেদের চতুর্থ-আঙ্গিকে বিভিন্ন প্রকার নিগ্রহস্থানের এবং যোক্তি-বিরোধ প্রভৃতি নানারূপ কথা-দোষ, প্রতিজ্ঞা-দোষ, আত্মাত্ময়, অস্ত্রোক্তাত্ময়, চক্রক, অনাবস্থা প্রভৃতি যুক্তি-দোষের বিশদ বিবরণ প্রদান করিয়াছেন। প্রবন্ধ অত্যন্ত দীর্ঘ হইয়া পড়িতেছে বলিয়া আমরা এই সকল বিভিন্ন দোষের এবং নিগ্রহস্থান প্রভৃতির বিস্তৃত ব্যাখ্যা এখানে লিপিবদ্ধ করিতে পারিলাম না। অমুসন্ধিৎসু পাঠককে আমরা বেদেটের জ্ঞায়পনিত্তি, তত্ত্বযুক্তা-কলাপ প্রভৃতি বিশিষ্টাষ্টেত-মন্তব্যায়সি প্রমাণ-গ্রন্থ পাঠ করিতে অনুরোধ করি।

অজ্ঞান-প্রমাণের মাতাংগ্য অর্থে ভবেদান্তে পরিদৃষ্টমান বিশ্বপ্রপঞ্চের যথার্থ সাধন করিয়াছেন, বেদে ভবেদান্তে জগৎের সত্যতা সাধনের প্রয়াস পাঠেয়াছেন। ঐশ্বর্যের মাতাংগ্য আমবা কতটুকুই বা জানিতে পারি? আমাদের বেশীত ভাণ জানাই মিষ্টর করে অজ্ঞান এবং শব্দ-প্রমাণের উপর। শব্দ-প্রমাণ বৈশ্বাসিক আচার্য্যগণের মতে এক প্রকার অজ্ঞানই বটে। সুতরাং প্রমাণের মধ্যে অজ্ঞান যে অকৃতম জ্যেষ্ঠ প্রমাণ, ইহা সুধীমাত্রেই স্বীকার করিবেন।



চতুর্থ পরিচ্ছেদ

উপমান

পূর্ব পরিচ্ছেদে অনুমান-প্রমাণের স্বরূপ নিকূপণ করা হইয়াছে। এই পরিচ্ছেদে উপমানের স্বরূপ বিচার করা হইতেছে। বৈদ্যাস্তিক-সম্প্রদায়ের মধ্যে বাস্তুজ্ঞ, শাস্ত্র, নিষ্কার্ক প্রভৃতি কেতবে উপমানকে অত্যন্ত প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করেন না। প্রত্যক্ষ, অনুমান এবং শাস্ত্র, এই তিন প্রকার প্রমাণই ঠাট্টার স্বীকার করিয়াছেন। উপমান ঠাট্টাদের মধ্যে এক জাতীয় অনুমান, অত্যন্ত প্রমাণ নহে। উপমান-অনুমান এণ্ডারস্টান্ডিং — প্রমাণচক্ষিকা, ১৬৩ পৃঃ, বৈশেষিক-দর্শনে এবং সাংখ্য-দর্শনেও উপমানকে অত্যন্ত প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করা হয় নাই। বৈশেষিকের মধ্যে উপমান একপ্রকার অনুমানই বটে। সাংখ্যের মধ্যে উহা একপ্রকার প্রত্যক্ষ। উহা উভয়েই বুঝা যায় যে, অনেক দার্শনিকই উপমানকে অত্যন্ত প্রমাণের মর্যাদা দিতে বাজী নহেন। উপমানকে গ্রহণ বা অত্যন্ত প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করেন না, ঠাট্টাদের মধ্যে অনেকই শাস্ত্রকে অত্যন্ত প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করিয়া থাকেন। সুতরাং শাস্ত্র-প্রমাণ যে এক দার্শনিকের সম্মত, এ বিষয়ে কোন সন্দেহ নাই। এই অবস্থায় অনুমান-নিকূপণের পর শাস্ত্র-প্রমাণের স্বরূপ আলোচনা করা যে তাহার দার্শনিক মীমাংসার প্রসিদ্ধ লোক-বাস্তবিক, শাস্ত্রদীপিকা প্রভৃতি গ্রন্থে অনুমানের পর শাস্ত্র-প্রমাণেরই নিকূপণ করা হইয়াছে, এবং শাস্ত্র-প্রমাণ নিকূপণ করিবার পর উপমান-প্রমাণ বাখ্যা করা হইয়াছে। বৈদ্যাস্তিকবিভাগের রচয়িতা ধর্মবাক্যধরীন্দ্র প্রমাণের স্বরূপ-বিবেচনায় অনেকাংশে মীমাংসার পথ অনুসরণ করিলেও, অনুমান-প্রমাণ-বিচারের পর শাস্ত্র-প্রমাণ নিকূপণ না করিয়া, ধর্মবাক্য-ধরীন্দ্র উপমান নিকূপণ করিতে গেলেন কেন? এই প্রশ্নের উত্তরে

১। নবোৎপত্তিঃ সৎসত্ত্বাদপ্যর্থবোধাজ্ঞানিতেরপ্যস্তি চেতুঃস্বয়িত্তি কথং ন
কল্পিত্যভ্যন্তে ইতি চেতঃ সৎসত্ত্বাদপ্যর্থবোধাজ্ঞানিতেরপ্যস্তি চেতুঃস্বয়িত্তি কথং ন

জ্ঞানবিশুদ্ধির ত্রিনিবাস-রচিত টীকা জায়সার, ৩৩ পৃষ্ঠা :



রামকৃষ্ণাধারি তৃতীয় শিক্ষামণিতে বলিয়াছেন যে, উপমান-প্রমাণ শব্দ প্রমাণের স্থায় বিচারবহুল নহে; ইহা স্বভাবতঃ এবং সহজবোধ্যও বটে। এইজন্যই “সূচি-কটাহ-কায়ের” অনুসরণ করতঃ বেদান্তপরিভাষায় প্রথমতঃ উপমান-প্রমাণ নিকৃপণ করিয়া, পরে শব্দ-প্রমাণের স্বরূপ বিচার করা হইয়াছে। এক্ষেত্রেও প্রশ্ন দাঁড়াইয় আই যে, অপরাপর প্রমাণের তুলনায় বিচারবহুল নহে বলিয়াই যদি “সূচি-কটাহ” শ্রায়াসূসারে প্রথমে উপমান-প্রমাণের বিশ্লেষণ যুক্তিযুক্ত বলিয়া বিবেচিত হয়, তবে প্রত্যক্ষ-প্রমাণেরও নিকৃপণের পূর্বে অর্থাৎ প্রমাণ-বিচারের আরম্ভে স্বভাবতঃ উপমান-প্রমাণের স্বরূপ বিচার করা হইল না কেন? এইরূপ আপত্তির উত্তরে রামকৃষ্ণাধারি বলেন যে, চাক্ষুষ বাতীত সকল দার্শনিকই প্রত্যক্ষ এবং অনুমান, এত দুইটি প্রমাণ অঙ্গীকার করিয়াছেন। অপরাপর প্রমাণ সম্পর্কে যতদূর থাকিলেও এত দুই প্রমাণ সম্পর্কে কাহারও কোনরূপ যত্নবোধ নাই। এইজন্য সকল দার্শনিকের অভিপ্রেত বলিয়া পঞ্চমতঃ প্রত্যক্ষ এবং অনুমানের স্বরূপ ব্যাখ্যা করা আবশ্যিক দ্বিতীয় কথা। এত, উপমানকে স্বতন্ত্র প্রমাণের মর্যাদা দিতে অনেকেরই আপত্তি আছে। গীতার উপমানকে স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়া গণনা করেন না, তাঁহারা প্রত্যক্ষ এবং অনুমানের মধ্যেই উপমানকে অন্তর্ভুক্ত করিতে চাহেন। এই অনুভাব বৃদ্ধিত হইলে, পূর্বাঙ্কুরে প্রত্যক্ষ এবং অনুমানের স্বরূপ জানা প্রয়োজন হয়। এইজন্যই প্রত্যক্ষ এবং অনুমান প্রমাণ নিকৃপণের পর উপমান-প্রমাণের নিকৃপণের প্রচেষ্টা যুক্তিযুক্ত হইয়াছে।

প্রমাণ-বিচারে উপমান-প্রমাণের স্থান নির্দেশ করা গেলে এখন দেখা যাউক যে, উপমানকে গীতার স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়া দাবী করেন তাঁহাদের সেই দাবীর সভ্যতা কনটুকু? উপমান কতাকে বলে?

১। সূচি-কটাহ-কায়—কোন জোহনিরীকে যদি একটি হুঁচ এবং একটি কটাই প্রস্তুত করিবে বলা হয়, তবে নিম্ন লেখক্রে হুঁচটি স্বয়ংক্রিয়-সাধ্য বলিয়া প্রথমতঃ হুঁচটিই প্রস্তুত করিবে এবং অন্যতম কটাই প্রস্তুত করিবে। যে-কার্যটি অপেক্ষাকৃত স্বয়ংক্রিয়-সাধ্য যাহুগ তাহাই প্রথমে করিব-ব-চেষ্টা করে এবং এইরূপ প্রচেষ্টাই স্বাভাবিক। সূচি-কটাহ-কায় সেই স্বভাবেরই ইঙ্গিত করিয়া থাকে।

২। বেদান্তপরিভাষার শিক্ষামণি টীকা, ১২৭ পৃষ্ঠা, বোধে সং.

এই প্রশ্নের উত্তরে অদ্বৈতবেদান্তী বলেন যে, অস্ত্রের সাদৃশ্য হইতে অশ্ব বস্তুতে যে সাদৃশ্য-জ্ঞান উদ্ভিত হয় তাহারই নাম উপমান। অশ্বের গবয় বা নীলগরু নামে এক প্রকার পশু আছে। নীলগাই দেখিতে ঠিক গরুর মত। সহরবাসী কোন বুদ্ধিমান দর্শক অরণ্যে গিয়া দৈবক্রমে কখনও যদি তাহার সম্মুখে গবয়-পশুটিকে দেখিতে পান, তাতা হইলে গবয়ের অঙ্গ-প্রত্যঙ্গে গরুর সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ করিয়া গবয়-দর্শী ব্যক্তি গৃহে অবস্থিত তাহার গরুতেও অবশ্যই গবয়ের সাদৃশ্য অনুভব করিবেন। গরুতে গবয়ের এই সাদৃশ্য-জ্ঞানই অদ্বৈতবাদীর মতে উপমান জ্ঞান বা উপমিতি বলিয়া জ্ঞানবে। গবয়-পশুতে গোর সাদৃশ্য-বোধ এক্ষেত্রে ঐরূপ উপমান জ্ঞানের করণ বা উপমান-প্রমাণ। গবয় বা নীলগাট দেখিয়া গবয় পশুতে গরুর যে সাদৃশ্য-জ্ঞান উৎপন্ন হয়, সেখানে গবয়-পশুটি দর্শকের চক্ষুরিঙ্গিরের গোচর হইয়াছে বলিয়া উহা যে প্রত্যক্ষ হইবে, তাহাতে কাহারও কোন আপত্তি থাকিতে পারে না। এখন কথা এই যে, সাদৃশ্য তো আর একে থাকে না, ইহা গবয় এবং গরু এই উভয় পশুতেই আছে। গবয়-পশুটি দর্শকের চক্ষুর গোচরে আছে বলিয়া গবয়ে গোর সাদৃশ্য যে প্রত্যক্ষ হইবে, ইহা বেশ বুঝা গেল, কিন্তু গো-পশুতে গবয়ের যে সাদৃশ্য আছে, গরুটি চক্ষুর গোচরে না থাকায়, ঐ সাদৃশ্যকে তো প্রত্যক্ষ-গম্য বলা চলে না। চক্ষুরিঙ্গিরের অগোচরে নিম্ন গৃহ-প্রাপ্তনে অবস্থিত গরুতে গবয়-প্রাণীর সাদৃশ্য-বোধ অদ্বৈতবেদান্তীর মতে উপমান জ্ঞান চক্ষুর সম্মুখে অবস্থিত গবয়-পশুতে গরুর যে সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ হইতেছে, সেই প্রত্যক্ষ-জ্ঞান চক্ষুর অগোচরে অবস্থিত গরুতে গবয়ের সাদৃশ্য-জ্ঞানের (যাহাকে অদ্বৈতবেদান্তী উপমিতি বা উপমান-জ্ঞান বলিতেছেন তাহার) করণ বা সাক্ষাৎ জনক বিধায়, অদ্বৈত-বেদান্তী গবয়ে গোর সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষকে উপমান-প্রমাণ বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। সাংখ্য-পণ্ডিতগণ গবয়ে গোর এই সাদৃশ্য-বোধকে প্রত্যক্ষই বলিতে চাহেন। উপমান নামে বস্তুতঃ প্রমাণ সাংখ্য-দার্শনিকগণ স্বীকার করেন না। সাংখ্য-দার্শনিকগণের যুক্তির মর্ম্ম এই, গবয়-পশুতে এবং গরুতে পরস্পর যে সাদৃশ্য আছে, এই সাদৃশ্যের স্বরূপ বিচার করিলে দেখা যায় যে, উল্লিখিত উভয় পশুর সাদৃশ্যই বস্তুতঃ



এক এবং অভিন্ন এক বস্তুর সহিত অপর বস্তুর অবয়বসমূহ অনেক অংশে ভূগ্ন্য বা সমান হইলেই, ঐ বস্তু দুইটিকে পরস্পর “সদৃশ” বলা হইয়া থাকে। এতে সাদৃশ্য দুই বস্তুতেই সমানভাবে বিদ্যমান থাকে। এতে অবস্থায় এক বস্তুতে সেই সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ হইলে, অপর বস্তুতেও (উভয় বস্তুর সাদৃশ্য অভিন্ন বিধায়) সেই সাদৃশ্যের প্রত্যক্ষ হইতে বাধা কি? কেননা উভয় বস্তুর সাদৃশ্য হোয়াব তিন্ন কিছু নহে, উহা এক এবং অভিন্ন।^১ নৈয়ায়িক, অঙ্কিত-বেদান্তী এবং মৌন্যাসক আচাৰ্যগণ সাব্যাকালের উল্লিখিত যুক্তিতে সন্তুষ্ট হইতে পারেন নাই। তাঁহারা বলেন, গবয় এবং গরুর সাদৃশ্য এক এবং অভিন্ন হইলেও, ঐ সাদৃশ্য হোয়াব সাদৃশ্যের আশ্রয় বা আশ্রয় গো-শরীরকে বাদ দিয়া প্রত্যক্ষের বিষয় হইবে না, গো-শরীরেই গবয়ের সাদৃশ্য অল্পভূত হইবে। এতে অবস্থায় গো-শরীরটি। সাদৃশ্যের আশ্রয়টি। যেকোনো প্রত্যক্ষের গোচর না আসিলে, সেক্ষেত্রে ঐ অপ্রত্যক্ষ গো-শরীরে গবয় পশুর যে সাদৃশ্য আছে, সেই সাদৃশ্যকে প্রত্যক্ষ-প্রাক্ত বলিবে কিরূপে?

গো-শরীরে গবয়-পশুর যে সাদৃশ্য আছে তাহা যদি প্রত্যক্ষ গোচর না হইতে পারে, তবে ঐ সাদৃশ্যকে অনুমান-গম্য বলা যাউক। গবয় বা নীলগায়ে এবং গরু উভ্যাদের মধ্যে পরস্পরের যে সাদৃশ্য আছে, সেই সাদৃশ্য যখন একই বস্তু তখন চক্ষু-বিস্ময়ের অগোচরে অবস্থিত গো-শরীরে গবয়ের সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ না হইলেও, মিল্লিলিখিত পকারে তাহা অনুমান হইতে বাধা কি? আমার গরুটি (পক্ষ) গবয় নামক প্রাণীর সদৃশ (সাদৃশ্য), যেহেতু গবয়-পশুতে গরুর যে সাদৃশ্য আছে, গরুটিতে সেই সাদৃশ্যের প্রতিযোগী হইয়াছে।^২ যেই বস্তু যেই বস্তুর

১। যন্তু গবয়ঃ চক্ষুঃ সন্তেষ্ট গোঃ সন্তুজ্ঞানঃ তৎ প্রত্যক্ষমেব। অতএব সর্বযাণ্যাবাং গবিঃ গবয়সাদৃশ্যজ্ঞানঃ প্রত্যক্ষম্, নহন্তু গবিঃ সাদৃশ্যমন্তেষ্ট গবয়ে, তুহোহিবয়ংসাম্যাক্রম্যাপ্যেহ কাঃ সন্তু-বন্তী জামন্ততে সাদৃশ্যমুচ্যতে, স চেৎ গবয়ে প্রত্যক্ষো গব্যাপি তুল্যেহি নোপমানস্ত প্রমেয়ান্তরমস্তি যন্ত প্রমাণান্তরমুপমানঃ ভবেনিহি ন প্রমাণান্তরমুপমানম্।

সাংখ্যাত্তকৌমুদী, উপমানম্ভূত, ৪ শ্লোক :

২। গবয় পশুতে গরুর যে সাদৃশ্য আনোদয় হয়, সেই সাদৃশ্যের প্রতিযোগী হয় গরু, অত্বেযোগী তত গবয়-পশু। বাহ্যের সাদৃশ্য বোধ হয় তাহাকে সাদৃশ্যের প্রতিযোগী বলে যেই বস্তু বা ব্যক্তিতে সাদৃশ্য-জ্ঞান আছে, তাহাকে সাদৃশ্যের অত্বেযোগী বলা হইয়া থাকে।

সাদৃশ্যের প্রতিযোগী হয়, সেই বস্তু শেযোক্ত বস্তুর সদৃশ হইয়া থাকে। যেমন চন্দ্র যুথের যে সাদৃশ্য আছে, সেই সাদৃশ্যের প্রতিযোগী যুথখানি চন্দ্রের সদৃশ বা তুল্য হইয়া থাকে ছৈত-বেদান্তী অনুমান করেন, সম্মুখস্থ এই প্রাণীটির নাম গবয়ঃ; কারণ, এটি পশুটি গরু নহে, অথচ দেখিতে ইহা ঠিক গরুর নত যাহা গরু নহে এবং গরুর তুল্যও নহে, তাহা গবয়ও নহে, যেমন ঘট প্রভৃতি বস্তুবাছি—বিমাতা গবয়শব্দবাচ্যঃ, অগোকে সতি গোসদৃশবাৎ ব্যতিরেকেণ ঘটবৎ। প্রমাণচন্দ্রিকা, ১৬১ পৃষ্ঠা, কলিকাতা বিশ্ব বিঃ সং; আলোচ্য অনুমান-প্রমাণমূল বাহারা উপমানকে বাদ দিতে চাছেন, ঈদামের সিদ্ধান্তকেও নিঃসন্দেহে মানিয়া লওয়া চলে না কেননা, উল্লিখিত অনুমান করিতে হইলেই অনুমানের হেতু এবং সাধার ব্যাপ্তির নিশ্চয়ের কথা, গরু এবং গবয়-পশুকে পাশাপাশি রাখিয়া বার বার পরস্পরের সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ করা আবশ্যক হইয়া পড়ে। এতরূপে উভয়ের সাদৃশ্যের সুয়ো-দর্শন হইলেই, অনুমানের হেতু ব্যাপ্তি-নিশ্চয় সম্ভবপর হয়, এবং পূর্বোক্ত অনুমান-বাক্যের প্রয়োগ করা চলে কিহু যেই সহরবাসী ব্যক্তি কখনও গবয়-পশু বা নীলগাট দেখে নাই, কেবল গরুই দেখিয়া আসিয়াছে, ঐরূপ সহরবাসী ব্যক্তির গরু এবং গবয়-পশুর সাদৃশ্য বার-বারের কথা কি, একবারও গরু এবং গবয়কে পাশাপাশি রাখিয়া তুলনা করিয়া দেখিবার সুযোগ হয় নাই। অথচ ঐরূপ সহরবাসী ব্যক্তিও যদি বনে গিয়া দৈবক্রমে জাহার সম্মুখে গবয়-পশু দেখিতে পায়, তবে ঐ পশুকে সে গবয় বলিয়া না চিনিলেও, ঐ গবয়-পশুতে সে গরুর সাদৃশ্য অবশ্যই লক্ষ্য করিবে। ফলে, গরুতেও ত্রুমে গবয়-পশুর সাদৃশ্য-জ্ঞানের উদয় হইবে। এরূপ ক্ষেত্রে তো সহরবাসী দর্শকের গরু ও গবয়-পশুর সাদৃশ্যের ব্যাপ্তি-জ্ঞান নাই। এখানে অনুমানের সাহায্যে গরুতে গবয়ের সাদৃশ্যের উপপাদন করিবে কিরূপে? এই জ্ঞান সাদৃশ্যমূলে উৎপন্ন হইয়াছে বলিয়া গরুতে

১। নচেদমপমানঃ প্রত্যক্ষাৎকরঃ। অনিহিতসদৃশ্যেহাংগবয়ঃ। গাঃ। ন চানুমানম্, অগৃহীতলব্ধতাপ্যপজ্ঞানমানসঃ। এবং বিলাসুর্বায়েত গো গবয় সদৃশো গবয়সাদৃশ্যপ্রতিযোগিতাৎ, যদ বৎসাদৃশ্যপ্রতিযোগি তৎ তৎসদৃশঃ পৃষ্টমঃ। ন চেদং বুদ্ধম্ যোতি কাবর্ধৌমিবঃ সদৃশৌ দুগলর দষ্টবানেকাবেবকু পামূলগত্য নগবে যনে গবয়ঃ পশুতি মোহনি সাং গবয়সাদৃশ্যবিশিষ্টোমুপমিনোত্যেব, তদ্ব্যাহারমম্। শাস্ত্রদীপিকা, তর্কপাদ্, উপমান-প্রমাণ্য-সমর্থন, ৭৫ ৭৬ পৃষ্ঠা, বোম্বে সং;



গবয়ের সাদৃশ্য-বোধকে উপমিতি বা উপমান-জ্ঞান বলাইতো যুক্তি-সঙ্গত। দ্বিতীয় কথা এই যে, গুরুতে গবয়ের সাদৃশ্য বোধ অনুমান-প্রমাণের ফল চলে, গুরুতে “গবয়ের সাদৃশ্যের অনুমান করিলাম” এই-রূপেই গুরুতে গবয়ের সাদৃশ্য আমাদের অনুভবের (মানস-প্রত্যাকের) গোচর হইত। “আমার গুরুটি গবয় পশুর স্থায়” এইরূপে সাদৃশ্যটি প্রধানভাবে আমাদের জ্ঞানে জামিত না। অতএব অনুভবের ভিত্তিতে বিচার করিলে, উপমানকে প্রত্যক্ষ এবং অনুমানের স্থায় স্বতন্ত্র একটি প্রমাণ বলিয়া মানিয়া লওয়াই সঙ্গত নহে কি? নৈয়ায়িক, মামাংসক, অদ্বৈত-বেদান্তী প্রভৃতি সকলেই উপমানকে স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়াই গ্রহণ করিয়াছেন। অবশ্য নৈয়ায়িকের উপমান-প্রমাণের উপপাদন এবং অদ্বৈত-বেদান্তীর উপ-পাদনের মধ্যে যে দৃষ্টি-ভঙ্গান পার্থক্য আছে, তাহা বিশেষভাবেই লক্ষ্য করিবার বিষয়। অদ্বৈত-বেদান্তী গবয়-পশুতে গোর সাদৃশ্য-বোধকে প্রত্যক্ষ এবং ঐ প্রত্যক্ষমূলে অপ্রত্যক্ষ গুরুতে গবয়েব সাদৃশ্য-জ্ঞানকে উপমান জ্ঞান বা উপমিতি বসেন। অদ্বৈত-বেদান্তের সিদ্ধান্তে গবয়ে গোর সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ আলোচিত উপমান-জ্ঞানের সাক্ষ্যে সাদন বা উপমান-প্রমাণ।

বামাশ্রয়-মতের আলোচনায় দেখা যায় যে, বামাশ্রয়-সম্প্রদায় গবয়ে গোর সাদৃশ্য-বোধ (যাহাকে অদ্বৈত-বেদান্তী প্রত্যক্ষ বলিয়াছেন) এবং গুরুতে গবয়-পশুর সাদৃশ্য-জ্ঞান, এই উভয় প্রকার সাদৃশ্য জ্ঞানকেই অনুমানের ফল বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। উপমান নামে স্বতন্ত্র প্রমাণ স্বাকার করার কোন প্রয়োজন আছে বলিয়া ভাবনা মনে করেন না। বামাশ্রয়জ্ঞেয় সাদৃশ্য অনুমানের প্রয়োগ বাক্য কিক্রম হইবে, তাহা বৈষ্ণবের স্থায়পরিস্থতির টীকাকার জ্ঞানবাস তদীয় টীকা স্থায়-সাথে স্পষ্টতঃ উল্লেখ করিয়াছেন।^১ চকুর সম্মুখে উপস্থিত গবয়-পশুতে গোর সাদৃশ্য বোধকে সচক্ষেই প্রত্যক্ষ বলা চলে, সেমূলেও অনুমান-প্রমাণের আশ্রয় গ্রহণ করার বামাশ্রয়ের সিদ্ধান্তকে নিকির্বাহে মানিয়া লওয়া যায়

১। ইদং গবয়বাস্তি জ্ঞাপ্তিপ্রকৃতিনিমিত্তদ্যোতকগোঃসাদৃশ্যবতী তদ্বিকল্পিত-
বাস্তবতঃ গবয়বাস্তবতঃ । - বলা পুনরনেন সঙ্গী মদীয়া গৌরিত্তি তদাপি মদীয়া
দৌঃ তাদৃশগোবৎসাদৃশ্যবিকল্পং গবয়বাস্তববাস্তি তুলনঃ পক্ষঃ । জ্ঞানবাস কৃত্ত
জ্ঞানসার, ৩৬০ পৃষ্ঠা :

না। অপ্রত্যক্ষ গুরুতে গবয়ের সাদৃশ্য-বোধকে (যাকাকে অদ্বৈতবাদী উপমান বা উপমিতি বলেন) অল্পমানের সাধ্যযো প্রতিপাদন করার যে-চেহ্না রামানুজ-সম্প্রদায়ের উপমান-প্রমাণ বিচারে দেখা যায়, তাহাও অল্পমানের তেহু ব্যাপ্তি-জ্ঞান প্রভৃতির নিকৃপণ ত্বকহ বলিয়া, মাধব প্রভৃতির প্রদর্শিত অল্পমানকে যেমন গ্রহণ করা হয় নাই, সেইরূপই গ্রহণ করা চলে না। তারপর, আলোচিত সাদৃশ্য-বোধকে শব্দ-প্রমাণগমা বলিয়া রামানুজের মতে বাখ্য্য করার যে চেহ্না দেখা যায়, তাহাও নিঃসংশয়ে গ্রহণ করা যায় না। কেননা, যেই অরণ্যবাসী বৃক্ষের কথা শুনিয়া গুরু এবং গবয়-পশুর পরম্পর সাদৃশ্য-বোধ উদ্ভিত হইবে, সেই অরণ্যবাসী বৃক্ষ যে সত্যবাদী, তাহা কুমি বৃক্ষিলে কিরূপে? আর তাহা বৃক্ষিলেও, গুরু এবং গবয় এই উভয় পশুতে বিদ্যমান সাদৃশ্যকে তো গো এবং গবয় এই কোন শব্দেব্রত বাচ্যার্থ বলা যায় না। ফলে, সাদৃশ্য-বোধকে শব্দ-প্রমাণগমাও বলা চলে না। সাদৃশ্য বোধের জন্য উপমান নামে সতত্ব প্রমাণই স্বীকার করিতে হয় উপমান-প্রমাণের বাখ্য্যয় নৈয়ায়িকগণ বলেন যে, বিশেষভাবে পরিচিত কোন পদার্থের সহিত কোনও অজ্ঞাত পদার্থের সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ হইলে, সেই সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ-দ্বারা উদ্ভোষিত হইয়া ঐ বস্তুদ্বয়ের সাদৃশ্য-সম্পর্কে অভিজ্ঞ ব্যক্তির নিকট পূর্বে সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষকারী যাহা যাহা শুনিয়াছিল, তাহা তাহার মনের মধ্যে ছুটিয়া উঠে। তাহার ফলে সে বৃক্ষিতে পারে যে, আমার অপরিচিত এই পদার্থটি অমুক পদার্থ। এইরূপ বস্তু-পরিচয়ই জ্ঞায়-মতে উপমিতি বা উপমান-জ্ঞান। অজ্ঞাত বস্তুতে পরিচিত বা জ্ঞাত বস্তুর সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষ আলোচিত উপমান-জ্ঞানের করণ বা উপমান-প্রমাণ। অভিজ্ঞ ব্যক্তির মূখে পূর্বে শ্রুত বাক্যার্থের স্মরণ এক্ষেত্রে করণের অর্থাৎ উপমান-প্রমাণের ব্যাপার। যাহাতা করণের ব্যাপারকেই মুখ্য করণ বলিতে চাহেন, সেই প্রাচীন নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের মতে পূর্বশ্রুত বাক্যার্থের স্মরণই মুখ্য উপমান-প্রমাণ বলিয়া জামিবে। গবয় বা মৌল-

১। প্রামাণিক প্রথমতঃ পশুতো গবয়াদিঃ।

সাদৃশ্যবীর্ণবাদীনাং যা জ্ঞাৎ সা করণং মতম্।

বাক্যার্থজ্ঞাতিলেপত স্মৃতিব্যাপার উচ্যতে

গবয়াদিপদানাস্তু শক্তিবীর্ণপদাফলম্।

ভাষ্যপরিচ্ছেদ, ৭১-৮০ কারিকা, এবং সিদ্ধান্তদ্ব্যুত্থাবলী দেখুন।



গাঠ নামে অরণ্যে একপ্রকার পশু দেখিতে পাওয়া যায়। সহরবাসী
 এই পশু কখনও দেখে নাই, কিন্তু অভিজ্ঞ অরণ্যবাসীর নিকট
 শুনিয়াছে যে, “গবয়-পশু দেখিতে ঠিক গরুরই মত”। ঘটনাক্রমে
 এই সহরবাসী লোকটি বনে গিয়া একদিন একটি গবয়-পশু দেখিতে
 পাইল এবং এই গবয়-পশুরই গরুর পূর্ণ সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ করিল। এত
 সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ করার পরমুহূর্তেই সে পূর্বে যে অভিজ্ঞ অরণ্য-
 বাসীর নিকট শুনিয়াছিল, “গবয়-পশু দেখিতে ঠিক গরুর মত,” সেই
 কথাগুলি তাঁহার মনের মধ্যে ঢাসিয়া উঠিল, এবং তাঁহার ফলে সে বুঝিল
 যে, এটি প্রাণীটি গবয়ই বটে, গবয় ছাড়া অন্য কিছু নহে ইত্যই স্থায়ের
 মতে উপমিতি বা সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষরূপ উপমান প্রমাণের ফল অদ্বৈত-বেদান্তী
 গরুর গবয়ের সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষকে উপমিতি বলিয়াছেন আর নৈমায়িক
 অপরিচিত গবয়-পশুকে গবয় নামে চেনাকেই (অর্থাৎ এটি প্রত্যক্ষ-পূর্বে গবয়
 পশুর গবয় শব্দের বাচ্য, এইরূপে গবয়-পশু এবং গবয় শব্দের বাচ্য-
 ব'চক হার বা সংজ্ঞা সংজ্ঞার বোধকেই) উপমান প্রমাণের ফল বা উপমিতি
 বলিয়া বাখ্যা করিয়াছেন ১ অদ্বৈত বেদান্তের মতে আমরা দেখিয়াছি যে,
 গরুর গবয়ের সাদৃশ্য-বোধকে উপমিতি বা উপমান প্রমাণের ফল শুভরূপে
 দেখা যাউনতঃ যে, উপমান-প্রমাণের ফল সম্পর্কেও নৈমায়িক এবং
 অদ্বৈত-বেদান্তী সম্পূর্ণ বিনিময় সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন। উপমানের
 কারণ সম্বন্ধে আলোচনা করিলেও দেখা যায় যে, অদ্বৈত বেদান্তী
 গবয়-পশুর গার সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষকে উপমিতির সাক্ষ্যে সামান বা
 উপমান-প্রমাণ বলিয়া বাখ্যা করিয়াছেন। নৈমায়িক গবয়ে গার
 সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষকে উপমিতির কারণ বলিয়া মানিলেও, তাঁহারা এখানেই

২। যাক-পণ্ডিতগণও নৈমায়িকের চরিত্রের অঙ্গসংগ ক'রতাই উপমান-
 জ্ঞানের স্বরূপ নিরূপণ করিয়াছেন—অতিদ্রব্যকারণসংগতঃ গোসাদৃশ্য-
 বিশিষ্ট পিতৃজানুপমানম। শুদানচন্দ্রিকা, ১৬৩ পৃষ্ঠা, অত্রই উপমানকে তাঁহারা
 নৈমায়িকের স্তরে স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করেন নাই, এক প্রকার অজ্ঞান
 বলিয়াই গ্রহণ করিয়াছেন। যাকোক্ত অজ্ঞানতঃ হেতু-সাম্যেব নিতুল ব্যাপ্তি-বোধ
 কিতাবে উৎপন্ন হইবে, সে সম্পর্কে যাক-পণ্ডিতগণ পণ্ডিত্য করিয়া কিছুই বলেন
 নাই। অজ্ঞানের মূল ব্যাপ্তি-জ্ঞান প্রকৃতির অত্রাবৎনতঃ যাক প্রমণিত অজ্ঞান যে
 সাক্ষ্য-বোধ্য নহে, তাহা আমরা পূর্বেই আলোচনা করিয়াছি।

কাস্ত হন নাই। অরন্যস্থ পল্ল-সম্পর্কে বিশেষজ্ঞ বুদ্ধের বাক্যকে এবং সেই বাক্যার্থের স্মৃতিকেও নৈয়ায়িক উপমিত্তির সাধনের মধ্যে টানিয়া আনিয়াছেন। বুদ্ধ নৈয়ায়িক-সম্প্রদায় গবয়ে গোর সাদৃশ্যকে উপমিত্তির প্রধান কারণ বলিয়া স্বীকার না করিয়া, বিশেষজ্ঞ বুদ্ধের “গবয় দেখিতে ঠিক পক্ষর মত” একেপ বাক্যের অর্থ-বোধকেই উপমানের স্বরূপ বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। উল্লিখিত বাক্যার্থের অর্থ আলোচিত করণের ব্যাপার। গবয়ে গোর সাদৃশ্য-বোধ এই মতে উপমান জ্ঞানের সহকারী কাণ, করণ নহে। নব্যনৈয়ায়িক মতের আলোচনায় দেখা যায় যে, ঠাণ্ডার মত বুদ্ধ নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের মতের সম্পূর্ণ বিপরীত নবা-মতে গবয়ে গোর সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষ উপমিত্তির প্রধান কারণ বা উপমান-প্রমাণ অভিহিত বুদ্ধের বাক্যার্থের স্মৃতি, এই মতে সহকারী কাণ, ভবচিন্তামণির রচয়িতা নবা কায়শঙ্কর গদ্যশ উপাধায় ঠাণ্ডার “উপমান-চিন্তামণি” গ্রন্থে ভয়ভট্ট প্রভৃতির মত বলিয়া আলোচিত নবা-মতের সমর্থন করিয়াছেন। উদ্ভাস্তকর প্রভৃতি জামাচাশাশন অভিহিত বুদ্ধের বাক্যার্থের স্মৃতি-সহকৃত সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষকে উপমান প্রমাণ বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়া, নবা-মতেরই অনুমোদন করিয়াছেন। বাচস্পতি মিশ্র সাংখ্য-বাক্যকৌমুদীতে উপমান-প্রমাণ-খণ্ডের প্রারম্ভে “যথা গোর তথা গবয়ঃ”, একেপ অভিহিত বুদ্ধের বাক্যকে উপমান-প্রমাণ বলিয়া ব্যাখ্যা করিলেও, তর্কীয় জাম্ববাহিক-তাৎপর্য-টীকায় উদ্ভাস্তকর প্রভৃতির মতের অনুসরণ করিয়া পূর্বোক্ত সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষকেই উপমান-প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করিয়াছেন। নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের মধ্যে এই মতেই যে সমধিক প্রসিদ্ধ তাহাতে কোনও সন্দেহ নাই। পূর্ব যীমাংসার মতের আলোচনায়ও দেখিতে পাওয়া যায় যে, এক শ্রীীর যীমাংসকও অভিহিত বুদ্ধের উল্লিখিত বাক্যকেই উপমান-প্রমাণ বলিতেন। শবরস্বামী সম্প্রদায় কিছু এই মত অনুমোদন করেন নাই, তাহারা আলোচ্য সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষকেই উপমান-প্রমাণ বলিয়াছেন। মল কথা, উপমান-প্রমাণের ফল-সম্পর্কে যেমন দার্শনিকগণের মধ্যে মত-ভেদ দেখিতে পাওয়া যায়, উপমান-প্রমাণের স্বরূপ-সম্পর্কেও সেইরূপ দার্শনিক-সম্প্রদায়ের মধ্যে বিলক্ষণ মতানৈক্য দেখা যায়। চিন্তা-জগতে ইহা সজীবতার লক্ষণ সন্দেহ নাই।

আলোচিত জায়-মতের বিরুদ্ধে অশ্বৈত-বেদান্তীর বক্তব্য এই যে, যিনি



পূর্বের অরণ্যবাসী অভিজ্ঞ বৃক্ষের উপদেশ শুনিবার সুযোগ পান নাই, ঐক্লপ বৃক্ষিমান দর্শকেরও অরণ্যে গিয়া গবয় পশু দেখিবামাত্র গবয়-পশুতে পূর্বপরিচিত গোর সাদৃশ্য-বোধ অবশ্যই উদ্ভিত হইবে, এই সাদৃশ্য গরু এবং গবয়, এই উভয় পশুদেহ সমানভাবে আছে। ফলে, অপ্রত্যক্ষ গৃহস্থিত গরুতেও গবয়ের সাদৃশ্য-বোধ অবশ্যই জন্মিবে। গরুতে গবয়ের এই সাদৃশ্য-বোধই উপমিতি বা উপমান-জ্ঞান। এইরূপ উপমিতিতে অভিজ্ঞ বৃক্ষের উক্তি কোন কাজেই লাগতেও না। এই অবস্থায় বৃক্ষের বচনকে কি বা বৃক্ষের বাক্যার্থের স্মৃতিকে উপমানের হেতুর মধ্যে টানিয়া আনার কোনই অর্থ হয় না। নেয়ায়িকের সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে আরও একটা আপত্তি এটি যে, গবয় পশুতে গবয় শব্দের শক্তি-বোধ বা অর্থ-নিশ্চয়টি যদি ক্রায় মতে উপমান-প্রমাণের ফল পাড়ায়, তবে, এইরূপ উপমান-প্রমাণকে যুক্তির সহায়ক বলিবে কিরূপে? শব্দার্থের শক্তি-নির্ণয় ছাড়া দার্শনিক তত্ত্ব নির্ণয়ে উপমান-প্রমাণের প্রয়োগ পাওয়া গেলেই মোক্ষ-লাভে উপমান প্রমাণ নিকলনের সাধকতা বুঝা যায়। মীমাংসক ও অষ্টমত্ব-বেদান্তী এইরূপেই উপমান প্রমাণের উপযোগিতা প্রদর্শন করিয়াছেন। কুমারিল ভট্ট বলয় প্রোকবাণ্ডিকে এবং শবরস্বামী ইত্যাদি মীমাংসা-ভাষ্য উপমান-প্রমাণ নিকলন-প্রসঙ্গে অপবানর প্রমাণের ক্রায় সাদৃশ্য-মূলে বিবিধ তত্ত্ব নিকলনই যে উপমান-প্রমাণের লক্ষ্য, তাহা অত্র স্পষ্ট ভাষায় বিবৃত করিয়াছেন। বেদে সাদৃশ্যমূলে অনেক জটিল তত্ত্ব-প্রকাশের দোষ্টা করা হইয়াছে। সে সকল তত্ত্ব-বোধ যে উপমানের সাহায্যেই উদ্ভিত হয়, উহা কে না স্বীকার করিবে? উপমান সাদৃশ্যমূলে বেদার্থ প্রকাশের সহায়ক হইয়া যে যুক্তির উপযোগী হইবে, উহা আর আশ্চর্য্য কি? ক্রায়-সিদ্ধান্তে উপমানের সেইরূপ উপযোগিতা কোথায়? এই প্রশ্নের উত্তরে ক্রায় মতের সমর্থন বলা যায় যে, মহর্ষি গৌতম যখন মীমাংসকের ক্রায় উপমানকে স্বতন্ত্র একটি প্রমাণ বলিয়াই স্বীকার করিয়াছেন, তখন শব্দার্থের নিশ্চয় ছাড়া, বিবিধ তত্ত্ব নিশ্চয়ও যে উপমানের লক্ষ্য হইবে, তাহাতে সন্দেহ কি? ক্রায়-ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন উপমান-লক্ষণ-পূত্র-ভাষ্যে “এইরূপ অত্রও উপমান-প্রমাণের বিষয় বলিয়া জানিবে”^১, এই কথা-দ্বারা শব্দার্থের শক্তি-নিশ্চয় ছাড়া, স্থলবিশেষে বিবিধ তত্ত্ব-



নির্ণয়ও যে উপমান-প্রমাণের লক্ষ্য, তাহারই ইঙ্গিত করিয়াছেন। তারপর ইহাও দেখা যায় যে, স্থলবিশেষে কোন কোন শব্দের অর্থ-নিশ্চয় উপমান-প্রমাণের সাহায্যেই সম্পন্ন হয়, উহা সেখানে অন্য কোন প্রমাণের সাহায্যেই হইতেই পারে না। এইজন্য স্থলবিশেষে শব্দের শক্তি বা অর্থ নিশ্চয়ও যে উপমান-প্রমাণের অন্যতম প্রধান লক্ষ্য, তাহা স্থূলিলে চলিবে না।

গৌতমোক্ত উপমান-প্রমাণের তাৎপর্য উল্লিখিতরূপে ব্যাখ্যা করিলে, উপমান-প্রমাণের ব্যাখ্যায় অদ্বৈত-বেদান্তী এবং মামাসক প্রভৃতির মতের সঞ্চিত ক্রায়-মতের যে বিরোধের সৃষ্টি হইয়াছে তাহাও অনেকটা অবসান হয়। অবশ্য অনেক নৈয়ায়িকই হয়তো এইভাবে মত'ধ' গৌতমের মতে উপমান-প্রমাণ-রহিত ব্যাখ্যা করিতে সম্মত হইবেন না। কিন্তু তাহাদেরও একথা মনে রাখা আবশ্যক যে, ক্রায়-মতে অল্পমানের প্রতিজ্ঞা প্রকৃতি যে পাঁচটি অবয়বের কথা বলা হইয়াছে, তন্মধ্যে চতুর্থ অবয়ব উপনয়-বাক্যটিকে স্পষ্টবাক্যেই ক্রায়-ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন উপমান বলিয়া 'সিদ্ধান্ত' করিয়াছেন—উপমানমূপনয়-স্তোত্রোপসংহারঃ। ক্রায়ভাষ্য, ১।১।৩৯, নিজ সিদ্ধান্তের সমর্থনে বাৎস্তায়ন বলিয়াছেন, “তথাচায়ম” এইকণ উপনয়-বাক্যে হথা শব্দের দ্বারা সাদৃশ্য সৃষ্টি হওয়ায়, সেই সাদৃশ্য-জ্ঞানমূলক উপনয়-বাক্যকে উপমান-প্রমাণেই বলা হইয়াছে। ভাষ্যকারের এইকণ উক্তি হইতে স্পষ্টতঃ প্রমাণিত হয় যে, তিনি সাদৃশ্যমূলক জ্ঞানমাত্রকেই উপমান বলিতে চাছেন। কেবল শব্দার্থের বা সংজ্ঞা-সংজ্ঞার নির্ণয়কেই ক্রায় ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন উপমান বলিয়া গ্রহণ করিতে পশ্চাদ্গত নহেন। শব্দার্থের নিশ্চয় যদি কোথায়ও সাদৃশ্যমূলে উৎপন্ন হয়, তাহা হাতাকে উপমান বলিতে অবশ্য বাধ্য নাই। তবে শব্দার্থের শক্তি-নিশ্চয়ই কেবল উপমান-প্রমাণের লক্ষ্য নহে; ইহাও ক্রায়-ভাষ্যকার তাহাও উপনয়-বাক্যের ব্যাখ্যায় প্রতিপাদন করিয়াছেন।

উপমান-জ্ঞান যে কেবল সাদৃশ্যমূলেই উৎপন্ন হইয়া থাকে এমন নহে। বৈসাদৃশ্য বা বৈষম্যমূলেও স্থলবিশেষে উপমান-জ্ঞানের উদয় হইতে দেখা যায়। সুতরাং সাদৃশ্য-প্রমাকরণমূপমানম, বৈষম্যোপমিতি বেদান্তপরিভাষা, .৯৭ পৃ, বোধে সং; সাদৃশ্য-জ্ঞানের যাহা করণ বা সাংক্যে সাধন তাহাই উপমান-প্রমাণ, এইরূপে বেদান্ত-



পরিভাষায় উপমান-প্রমাণের যে লক্ষণ নির্দেশ করা হইয়াছে, এই লক্ষণকে “প্রায়িক” বলিয়া বুঝিতে হইবে, অর্থাৎ প্রায়শঃ সাদৃশ্যমূলক উপমান-জ্ঞানের উদয় হইতে দেখা যায় বলিয়া, সাদৃশ্য-জ্ঞানের করণকে উপমান বলা হইয়াছে। ইহা দ্বারা বেসাদৃশ্যমূলে কখনও উপমান-জ্ঞানের উদয় হইবে না, এমন কোন অস্তিত্বপ্রাচীর উদ্ভিত করা হয় নাই। বাস্তবিক পক্ষে কি সাদৃশ্য, কি বেসাদৃশ্য, উভয় প্রকার জ্ঞানমূলেই যে-জ্ঞান উৎপন্ন হইয়া থাকে, তাহাই উপমান জ্ঞান বা উপমিতি বলিয়া জানিবে। কায়শঙ্কর মহর্ষি গৌতমও শ্রায়শূক্রে অজ্ঞাত পদার্থের সাধন্যা বা সাদৃশ্যমূলে অজ্ঞাত পদার্থের সাধনকে উপমান বলিয়া অভিহিত করিয়াছেন। প্রসিদ্ধসাময়্যাসাধাসাধনমুপমানমঃ শ্রায়শূক্, ১।১।৩, গৌতম্যাক্ত উপমান-প্রমাণের ব্যাখ্যায় বাচস্পতি মিশ্র তাঁহার শ্রায় বাস্তবিক তাত্পর্যটীকায় সরোবর অগুরোণে সাদৃশ্য বা সাধন্যের শ্রায় বেসাদৃশ্যমূলেও যে কোন কোন স্থলে উপমান জ্ঞানের উদয় হইয়া থাকে তাহা স্পষ্টভাবে প্রকার করিয়াছেন। বাচস্পতি বলেন যে “গবয়-পশু দেখিতে দিক গজের মত” এইরূপ বিশেষজ্ঞ ব্যক্তির কথা শুনিবার পর বনে গিয়া গবয়-পশুও গোর সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ করিয়া যেমন বুদ্ধিমান লোক বুঝিতে পারেন যে, এই জাতীয় পশুর নামই “গবয়”, সেইরূপ উটের গলা অপ্রিয় লম্বা, শীত কঁকা, উট দেখিতে অত্যন্ত কুৎসিত, উট কাটা খাইতে ভালবাসে, উট যিনি দেখিয়াছেন তাঁহার নিকট উটের এইরূপ বর্ণনা শুনিয়া, পূর্বে যিনি কখনও উট দেখেন নাই এইরূপ কোনও ব্যক্তি যদি দেবদ কোণায়ও উট দেখিতে পান, তবে সেই ব্যক্তি উটের লম্বা গলা এবং শীতের কঁক প্রভৃতি দেখিয়া উটে গজ, ঘোড়া, মতর প্রভৃতি পশুর বেসাদৃশ্য প্রত্যক্ষ করিয়া, এই লম্বা গলা, শীত কঁকা, কাটাভোজী কুৎসিত পশুটি যে উট, তাহা অনায়াসে বুঝিতে পারিবে। তাঁহার এই জ্ঞান সাদৃশ্যমূলে উৎপন্ন হয় নাই, উটে অজ্ঞাত পশুর বেসাদৃশ্য প্রত্যক্ষ করার ফলেই উদ্ভিত হইয়াছে। এই অবস্থায় সাদৃশ্যের শ্রায় বেসাদৃশ্য বা বৈষম্যমূলেও যে উপমান-জ্ঞানের উদয় হইতে পারে, তাহা কে অস্বীকার করিবে? ভট্টাচার্য্য চূড়ামণি জ্ঞানকীনাথ তাঁহার শ্রায়সিদ্ধান্তমঞ্জরীতে উপমান-প্রমাণের বিবরণে সাধন্যা বা সাদৃশ্যের শ্রায় বৈষম্যকেও স্থলবিশেষে উপমান-



জ্ঞানের সাধন বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন। বরদরাজ তদীয় তাত্ত্বিক-
দক্ষা গ্রন্থে গৌতম-সূত্রোক্ত উপমান-প্রমাণের লক্ষণ ব্যাখ্যা করিতে গিয়া,
সূত্রস্থ সাধর্ম্য শব্দের দ্বারা সাধর্ম্য, বৈধর্ম্য এবং ধর্ম্য, এই তিনকেই
গ্রহণ করিয়াছেন, এবং উপমানকেও কলে তিনি (১) সাধর্ম্যোপমিতি,
(২) বৈধর্ম্যোপমিতি এবং (৩) ধর্ম্যোপমিতি, এই তিন প্রকারের
বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। বাচস্পতি মিশ্রও ভাষ্যে-টীকায় গৌতম-
সূত্রোক্ত "সাধর্ম্য" শব্দকে ধর্ম্যমাত্রের উপলক্ষণ বলিয়া বিবৃত করিয়াছেন।
সূত্রস্থ "সাধর্ম্য" শব্দ ধর্ম্যমাত্রের বোধক হইলে, ক্রায়-সূত্রকার মহর্ষি
গৌতমের মতেও সাধর্ম্যোপমিতির ক্রায় বৈধর্ম্যোপমিতিরও উপপত্তি
করা সম্ভব-সম্ভব হয়; এবং বাচস্পতি, বরদরাজ প্রভৃতির বৈধর্ম্যোপমিতির
ব্যাখ্যা যে সূত্রোক্ত সিদ্ধান্তের বিরোধী এমন কথাও বলা চলে না।
আলোচিত "বৈধর্ম্যোপমিতি" যে ক্রায়-ভাষ্যকার বাৎস্তায়নেরও অভিপ্রেত
ইহা বুঝাইবার জন্যই ক্রায়োচারা বাৎস্তায়ন উপমান-লক্ষণ-সূত্রের ভাষ্যের
শেষে বলিয়াছেন, "ইহা ছাড়া আরও অনেক উপমানের বিষয়
আছে"। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন উপমানের বহুবিধ উদাহরণ তাঁহার ভাষ্য-
মধ্যে প্রদর্শন করিয়াও ভাষ্য-শেষে গ্রন্থপ মন্তব্য করার উদ্দেশ্যে
বাচস্পতি এবং বরদরাজ প্রভৃতির মতে এতে যে, সাধর্ম্যোপমিতির ক্রায়
বৈধর্ম্যোপমিতিও স্থলবিশেষে না মানিয়া উপায় নাই। অর্থাৎ-
বেদান্তের মতে আলোচিত বৈধর্ম্যোপমিতির সাহায্যেই সচ্চিদানন্দ পর-
ব্রহ্মের তুলনায় মায়াময় জড় প্রপঞ্চের নথরতা আমরা বুঝিতে পারি।
প্রত্যক্ষ-প্রমাণের সাহায্যে জীব ও ব্রহ্মের অভেদ প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে।
অনুমান-প্রমাণের সাহায্যে জগতের মিথ্যার নিরূপিত হয় উপমান-
প্রমাণের সাহায্যে মিথ্যা জগৎ এবং সত্য, সনাতন পবনব্রহ্মের বৈসাদৃশ্য স্পষ্টতঃ
বুঝিতে পারা যায়। ইহাই বেদান্ত-জিজ্ঞাসায় উপমান-প্রমাণ নিরূপণের
সার্থকতা।



পঞ্চম পরিচ্ছেদ

শব্দ-প্রমাণ

উপমান-প্রমাণ নিরূপণ করার পর এই প্রবন্ধে শব্দ-প্রমাণ নিরূপণ করা যাচ্ছে। বৌদ্ধ এবং বৈশেষিক দর্শনে প্রত্যক্ষ এবং অনুমান, এই দুইটিমাত্র প্রমাণ মানিয়া লওয়া হইয়াছে, শব্দকে প্রত্যক্ষ এবং

শব্দ যে একটি
স্বতন্ত্র প্রমাণ, এই
স্বতন্ত্র প্রমাণ

অনুমানের স্থায়ী স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করা হয় না। বৌদ্ধ-দার্শনিকগণের মতে শব্দ শোনার পর ঐ শব্দমূলে যে জ্ঞানোদয় হয়, তাহা এক প্রকার মানস প্রত্যক্ষ। বৌদ্ধ-ভাষিকগণ বলেন, "গৌরব্ধি"

এইরূপ বাক্য শুনিতে প্রথমতঃ বাক্যস্থ পদ এবং পদার্থের জ্ঞান উপপন্ন হয়, তানন্তর মনের সাতারোহে গতির অস্থিতি-বোধের উদয় হইয়া থাকে। এইরূপ বৌদ্ধ মতে শব্দজ-জ্ঞান মানস প্রত্যক্ষই বটে; মানস প্রত্যক্ষ ভিন্ন কিছু নাই। বৈশেষিকের সিদ্ধান্তে শব্দ-প্রমাণ এক জাতীয় অনুমান, স্বতন্ত্র প্রমাণ নাই। বৈশেষিক শব্দ-প্রমাণকে "শব্দ-অনুমান" বলিয়াই ব্যাখ্যা করিতে চেষ্টা করিয়াছেন মহর্ষি কণাদ "অনুমান-প্রমাণ স্বাতন্ত্র্য শব্দ প্রমাণেরও ব্যাখ্যা করা হইল" (এতেন শব্দঃ ব্যাখ্যাতম, বৈশেষিক-সূত্র, ৯ অঃ ১য় অঃ ৩ সূত্র,) সূত্রের এইরূপ সূক্ষ্ম টীকা দিয়া শব্দজ-বোধকে এক শ্রেণীর অনুমান বলিয়াই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। প্রাচীন বৈশেষিক ভাষ্যকার প্রাশস্তপাদও শব্দ এবং উপমান প্রভৃতি প্রমাণকে তদন্বয়ে অনুমানের অন্তর্ভুক্ত করিয়াছেন—শব্দাদীনামপ্যনুমানেন্দৃষ্টভাবঃ। প্রাশস্তপাদ-ভাষ্য, ১১৩ পৃষ্ঠা, বিজয়নগর সং. এক শ্রেণীর পাশ্চাত্য নৈয়ায়িকও শব্দকে এক জাতীয় অনুমান বলিয়াই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন, স্বতন্ত্র প্রমাণের অস্তিত্ব প্রমাণ করেন নাই। বৈশেষিক-সূত্রকার কণাদ শব্দ ও অর্থের স্বাভাবিক-সম্বন্ধ স্বীকার করিয়াছেন। আলোচ্য স্বাভাবিক-সম্বন্ধ অনুমানের তেজ "ব্যাপ্তি"রই নামান্তর। মহর্ষি কণাদের মতে শব্দ ও অর্থের মধ্যে স্বাভাবিক সম্বন্ধ বা ব্যাপ্তি থাকায়, ঐ ব্যাপ্তিমূলে বিভিন্ন শব্দ হইতে ভিন্ন ভিন্ন অর্থের অনুমান হইয়া থাকে। শব্দ শোনার পর ঠিকরূপে হেতুবলে, কি প্রণালীতে সেই শব্দ গম্য অর্থের



অনুমান হইবে, বৈশেষিকোক্ত শব্দ অনুমানের হেতু সাধ্য কি হইবে, প্রয়োগ-বাক্যটি কিরূপ লাড়াইবে, এই সকল সম্পর্কে মতামত কণাদ তাঁহার সূত্রে সম্প্রদেয় কিছুই বলেন নাই। বরুণাচার্য্য প্রভৃতি পরবর্তী বৈশেষিক আচার্য্যগণ নানাবিধ অনুমান-প্রণালী প্রদর্শন করিয়া, কণাদ-কথিত শব্দ-অনুমান উপপাদন করিয়াছেন। বৈদাত্তিক এবং মীমাংসক পণ্ডিতগণও শব্দ এবং অর্থের স্বাভাবিক-সম্বন্ধ স্বীকার করেন, কিন্তু তাহা হইলেও তাঁহারা কণাদের স্থায় শব্দ-প্রমাণকে অনুমানের অন্তর্ভুক্ত করেন নাই, স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়াই গ্রহণ করিয়াছেন। নৈয়ায়িকগণ শব্দ ও অর্থের কণাদোক্ত স্বাভাবিক-সম্বন্ধ অনুমোদন করেন নাই, ঐ মতের খণ্ডনই করিয়াছেন। তাঁহারা বলেন, যখন একই শব্দ হইতে বিভিন্ন দেশে বিভিন্ন জাতি ভিন্ন ভিন্ন অর্থ ব্যুৎপত্তিতে দেখা যায়, সকল দেশে সকল জাতি সমানভাবে শব্দের অর্থ বোঝে না, তখন কেমন করিয়া শব্দ ও অর্থের স্বাভাবিক-সম্বন্ধ গ্রহণ করা যায়? শব্দ হইলেই তাহা যে সকল দেশে একরূপ অর্থ উৎপাদিত হবে, এটরূপ কোন নিয়ম নাই। বিভিন্ন দেশে বিভিন্ন জাতির মধ্যে শব্দের অর্থের সূক্ষ্মটে ভেদ পরিলক্ষিত হইয়া থাকে। এই দেশে যে শব্দের যেই অর্থ প্রসিদ্ধ আছে, অন্য দেশে হয়তো দেখা যাইবে যে, সেই শব্দ সেই অর্থে ব্যবহৃতই হয় না, সম্পূর্ণ ভিন্ন অর্থই প্রকাশ করে। আচার্য্যগণ যব-শব্দকে গোমুখ বোঝেন, ঘ্রেক্ষগণ কাউন বোঝেন; এবং ঐ অর্থেই যব-শব্দের প্রয়োগ করেন। চৌর বলিলে

১। পদানি পারিত্যগসংসর্গবজ্জপশুকানি যোগাতাসম্বন্ধে সতি সাক্ষ্যে ব-
পর্যায় গামভাংজেনি পদকদম্বকবনিতাত্ত্বমানেন সাধাসিদ্ধে। জায়লীলাবর্তী,

৪৪-৪৬ পৃষ্ঠা, নির্ণয়লাগর সং ;

বৈশেষিক-সম্প্রদায়ের মধ্যেও কোন এক প্রাচীন বৈশেষিক-সম্প্রদায়ের শব্দকে স্বতন্ত্র প্রমাণ হিসাবেই গ্রহণ করিয়াছেন, অনুমানের অন্তর্ভুক্ত করেন নাই, এই সম্প্রদায়ের মতে শব্দ-প্রমাণ অনুমান নহে, পৃথক আর একটি প্রমাণ। প্রতীক, অনুমান এবং শব্দ, এই তিন প্রমাণই এই সম্প্রদায়ের স্বীকার্য্য। প্রতীক-পাদ-ভাষ্যের বোমবর্তী-বৃত্তিতে বোমশিবচাৰ্য্য এই মতের বিশদ বিবরণ প্রদান করিয়াছেন। উক্ত বিবরণ জানিবার জন্য আমাদের বেদ জ্ঞানদর্শন-অষ্টবৈদ্যবাদ, ১ম খণ্ড, ২৮-২৯ পৃষ্ঠা দেখুন ;

২। জাতিবিশেষে চানিরমাৎ। জায়হর, ২য় অঃ ১ম অঃ ৫৬ পৃষ্ঠা ; এবং

ঐ সূত্রের বাৎস্তায়ন-ভাষ্য জেষ্ঠ্য ৫



আমরা পরস্পরকারী তত্ত্বের বুদ্ধি, দাক্ষিণাত্যগণ ভাত্ত বোধেন। এইরূপে দেশ ভেদে শব্দার্থের ভেদ সুধামাত্রেরই লক্ষ্য করিয়া থাকিবেন। আধুনিক বিবিধ শব্দ হইতেও নানাপ্রকার অর্থ-বোধ উপপন্ন হইতে দেখা যায়। এই অবস্থায় কোনমতেই শব্দ ও অর্থের স্বাভাবিক-সম্বন্ধ স্বীকার করা চলে না। শব্দ-সংস্কৃত হইতে শব্দার্থ-বোধের উদয় হয়, এই সিদ্ধান্তই মানিয়া লইতে হয়। যদি বল যে, “সকল শব্দেই সকল অর্থের সঞ্চিত স্বাভাবিক-সম্বন্ধ আছে” বিভিন্ন দেশে যে অর্থ যেই শব্দের প্রয়োগ হয়, সেই অর্থের সঞ্চিতও সেই শব্দের স্বাভাবিক সম্বন্ধ আছে।” বিভিন্ন দেশে কোন বিশেষ অর্থ সেই শব্দের সংস্কৃত-জ্ঞাননিবন্ধন সেই বিশেষ অর্থেরই বোধ হইয়া থাকে, এবং সেই অর্থ সেই শব্দের প্রয়োগও দেখিতে পাওয়া যায়। শব্দার্থের স্বাভাবিক-সম্বন্ধবাহীর উল্লিখিত মতের প্রতিবাদ করিয়া জয়দেবট্ট ঠাকুর ক্যামরূপীতে এবং বাচস্পতি মিশ্র তদায় ক্যামরূপীক-ভাষ্যে-টীকায় বলিয়াছেন, “সকল শব্দার্থের সঞ্চিতই সকল শব্দের স্বাভাবিক-সম্বন্ধ আছে বলিয়া, সকল শব্দের জারাই সকল অর্থের বোধের আশ্রিত হয়। সুতরাং স্বাভাবিক-সম্বন্ধবাহীরও অর্থবিশেষের সঞ্চিতই শব্দবিশেষের স্বাভাবিক-সম্বন্ধ স্বীকার করিতে হইবে। তথা হইলে আবার দেশভেদে যে একই শব্দের নানার্থে প্রয়োগ দৃষ্ট হয়, তথা উপপন্ন হইবে না। অর্থমাত্রের সঞ্চিত শব্দমাত্রের স্বাভাবিক-সম্বন্ধ থাকিলেও, অর্থবিশেষে শব্দবিশেষের পূর্ণোক্তরূপ সংস্কৃত স্বীকার করায় শব্দার্থ-বোধের বাবস্থা বা নিয়ম উপপন্ন হয়, তথা বলিতে পারিলেও অর্থমাত্রের সঞ্চিত শব্দমাত্রের স্বাভাবিক-সম্বন্ধ আছে, এবিষয়ে কোন প্রমাণ না থাকায়, উহা স্বীকার করা যায় না। দেশভেদে যে একই শব্দের বিভিন্ন অর্থ প্রয়োগ দেখা যায়, তথা পূর্ণোক্তরূপ সংস্কৃত-ভেদ প্রযুক্তও উপপন্ন হইতে পারায়, অর্থমাত্রের সঞ্চিত শব্দমাত্রের স্বাভাবিক-সম্বন্ধ স্বীকার অনাবশ্যক”।

শব্দ সংস্কৃত কহাকে বলে? এই প্রশ্নের উত্তরে নৈয়ায়িকগণ বলেন, “এই শব্দ হইতে এই অর্থের বোধ হইবে” এইরূপ উচ্চার নামই শব্দ-সংস্কৃত। সৃষ্টির উদায় জগৎপিতা পরমেশ্বরই আলোচ্য



শব্দ-সংস্কৃতির সৃষ্টি করিয়াছেন, এবং কোন শব্দ হইতে কোন অর্থের বোধ হইবে তাহা নির্দিষ্ট করিয়া দিয়াছেন। শব্দ-সংস্কৃতকে এইরূপে ঈশ্বরান্বিত, অনাদি এবং অপৌরুষেয় বলিলে, দেশভেদে শব্দের অর্থের যে বিভেদ পরিলক্ষিত হয়, এবং আধুনিক বিবিধ শব্দ হইতে যে বিভিন্ন অর্থ-বোধ উৎপন্ন হয়, তাহার উপপাদন চরিত্র হইয়া দাঁড়ায়। এইজন্য উদ্ভোক্তকর প্রভৃতি প্রাচীন শ্রায়াচাৰ্য্যগণ আলোচ্য শব্দ-সংস্কৃতকে ঈশ্বরের ইচ্ছান্বিত না বলিয়া, জ্ঞানবৃত্ত মনোমিগণের ইচ্ছান্বিত বলিয়াই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। দেশ, কাল ও পাত্রভেদে পুরুষের ইচ্ছার কোন ধরা-বাধা নিয়ম না থাকায়, শব্দ-সংস্কৃতও নানা প্রকারের হইতে দেখা যায়। অবশ্য উদ্ভোক্তকর প্রমুখ প্রাচীন শ্রায়াচাৰ্য্যগণের উক্ত অভিমত নব্য নৈয়ায়িকগণ গ্রহণ করেন নাট। গদ্যধর ভট্টাচার্য্য প্রভৃতি নব্য-নৈয়ায়িকগণের মতে 'আলোচ্য শব্দ-সংস্কৃত মনুষ্য সৃষ্ট নহে, উহা পরমেশ্বর-কৃত। পরমেশ্বর শব্দ-সংস্কৃত সৃষ্টি করিয়া, সৃষ্টির উদ্যোগ ঈশ্বরের অন্তর্গতীত ব্যক্তিগণকে ঐ সংস্কৃত বুঝাইয়া দিয়াছেন, পরে সেই শব্দার্থবিদ মনোমিগণের ব্যবহার মেলিয়া ক্রমে ক্রমে কোন শব্দের কি অর্থ তাহা জনসাধারণ বুঝিয়া লইয়াছে। পরমেশ্বরের জ্ঞান নিত্য। ঈশ্বর-সৃষ্ট শব্দ-সংস্কৃতও সুতরাং অনাদি এবং নিত্যসিদ্ধ। ঈশ্বর পুরুষাচাৰ্য্যগণেরও গুরু। সেই জগদগুরুন অন্তর্গতই জগতে জ্ঞানালোকের বিকাশ হইয়াছে এবং হইতেছে। শব্দ সংস্কৃত অনাদি এবং নিত্যসিদ্ধ হইলে, ভিন্ন ভিন্ন দেশে শব্দার্থের ভেদ হয় কেন? এইকণ আপত্তিও উত্তরে এই নব্য-মতের সমর্থকগণ বলেন য, ইহাও ঈশ্বরেরই ইচ্ছা। ঈশ্বরেরই অপ্রতিহত। ঈশ্বরের সেই অপ্রতিহত প্রজ্ঞাবশেই বিভিন্ন দেশে শব্দ-সংস্কৃতিরও ভেদ হইয়া থাকে। আধুনিক শব্দে একপ নিত্য শব্দ সংস্কৃত নাট বটে; এবং তাহা নাট বলিয়াই এই মতে আধুনিক শব্দকে বাচক শব্দ বলা হয় না, পারিভাষিক শব্দ বলা হইয়া থাকে। পারিভাষিক আধুনিক শব্দ প্রকৃতপক্ষে নিত্য শব্দ-সংস্কৃত না থাকিলেও, আধুনিক শব্দে অনাদি শব্দ-সংস্কৃতিরই লব হইয়া থাকে। শব্দ-সংস্কৃতির একপ স্রাস্তিবশতঃই আধুনিক শব্দের প্রয়োগ এবং তদ্বূলে আধুনিক শব্দার্থ-বোধ উদ্ভূত হয়। নিত্য শব্দ-সংস্কৃতিবিশিষ্ট শব্দকে বাচক-শব্দ বলে। এই নিত্য শব্দ সংস্কৃতিরই অপর নাম শব্দ শক্তি। শব্দ-সংস্কৃত



যে, আক্ষানিক বা নিত্য এবং আধুনিক এই দুই প্রকার, তাত্ত্ব প্রসিদ্ধ দার্শনিক-বৈয়াকরণ পণ্ডিত ভট্টহরি তাঁহার গ্রন্থে বিবিধ যুক্তির সাহায্যে উপপাদন করিয়াছেন। নিত্য শব্দ-সংকেত স্বীকার করিয়া নব্য-নৈয়ায়িকগণ বাচক-শব্দের অর্থ-বোধের জন্য শব্দ-বিজ্ঞানের মতো যে পরমেশ্বরকে টানিয়া আনিয়াছেন, তাত্ত্ব বৈজ্ঞানিক প্রণালী অনুসরণ করিয়া তাঁহার শব্দার্থের অনুলীলন করিতে প্রয়াসী হইবেন, তাঁহাদের কিছুতেই মনঃপূত হইবে না। দ্বিতীয়তঃ তাঁহার ঈশ্বর মানেন না, তাঁহাদের কি শব্দার্থের বোধ হইবে না? এই সকল কারণে শব্দ-সংকেতকে ঈশ্বর-কৃত না বলিয়া, বিশেষজ্ঞ পুরুষ-কৃত বলাই অধিকতর যুক্তিসঙ্গত। শব্দ-সংকেত ঈশ্বর-কৃত, না পুরুষ-কৃত, এ-বিষয়ে নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের মধ্যে মত-ভেদ দেখা গেলেন, শব্দ এবং অর্থের মধ্যে যে কোনরূপ স্বাভাবিক-সম্বন্ধ বা ব্যাপ্তি নাই, এক আলোচিত শব্দ-সংকেত বা শব্দ-স্বাক্ষর-বশতঃ ই যে শব্দার্থের বোধ হইয়া থাকে, এ-বিষয়ে সকল নৈয়ায়িকই একমত। মহর্ষি কণাদ যে শব্দ ও অর্থের স্বাভাবিক-সম্বন্ধ বাখ্যা করিয়াছেন, তাহাতেও বৈজ্ঞানিক আচাৰ্য্যগণের মধ্যে একমত দেখা যায় না। বৈজ্ঞানিক-দর্শনের প্রসিদ্ধ টীকাকার জীধর ভট্ট তাঁহার শ্রীমদ-কমলটীকায় কণাদ-সম্বৃত শব্দ ও অর্থের স্বাভাবিক-সম্বন্ধ খণ্ডন পূর্বক শ্রীমদোক্ত শব্দ-সংকেতকেই অনুমান করিয়াছেন। শব্দ এবং অর্থের স্বাভাবিক-সম্বন্ধের অনুমান না করিলেও, জীধর ভট্ট শব্দ-প্রমাণকে স্বতন্ত্র প্রমাণ হিসাবে গ্রহণ করেন নাই। কণাদ-সিদ্ধান্তের অনুসরণ করতঃ শব্দ-প্রমাণকে এক জাতীয় অনুমান বলিয়াই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। শব্দ এবং তাঁহার অর্থের মধ্যে স্বাভাবিক-সম্বন্ধ বা ব্যাপ্তি না থাকিলে, জীধর ভট্টের মতে কোন শব্দ গুনিয়া কিরূপে ঐ শব্দার্থের অনুমানের উদয় হইবে তাহা বুঝা যায় না; এবং এ-সম্পর্কে জীধর ভট্টের মতের পূর্বাপর সামঞ্জস্য বক্ষা করাও কঠিন হইয়া পড়ায়।

শ্রীমদাচার্য্য উদ্ভোতকর, বাচস্পতি মিশ্র, উদয়নাচার্য্য, জয়শূভট্ট, নব্য-ন্যায়গুরু গঙ্গেশ উপাধ্যায়, জগদীশ, মদাধর পিঙ্গু প্রাচীন এবং নব্য নৈয়ায়িকগণ সকলেই শব্দ-প্রমাণ যে অনুমান হইতে পারে না; শব্দ যে অনুমানের দ্বারা স্বতন্ত্র আর একটি প্রমাণ, তাহা কণাদোক্ত শব্দানুমানের



অব্যোক্তিকতা প্রদর্শন পূর্বক প্রতিপাদন করিয়াছেন। ক্রায়াচায়াগণের উক্তির মধ্য এই, বৈশেষিক শব্দ-বোধকে যে এক জাতীয় অনুমান বলিতেছেন এখানে প্রথমতঃই বিচার করা আবশ্যিক, শব্দ-বোধ কাকে বলে? শব্দ শোনার পর শব্দ-জ্ঞাত যে শব্দার্থ-জ্ঞান উদ্ভূত হয়, তাহাই শব্দ-বোধ কি? প্রকৃতপক্ষে শব্দ-জ্ঞাত শব্দার্থের বোধকে তো শব্দ-বোধ বলে না। “গৌরস্তি” এইরূপ শব্দ শোনার পর, “অস্তিত্ব” পদ ইত্যেত অস্তিত্বের এবং “গৌঃ” পদ ইত্যেত গরুর বোধ উৎপন্ন হয়, এইরূপ বিজ্ঞিত পদার্থ-বোধ বস্তুতঃ শব্দ-বোধ নহে, অস্তিত্বের সহিত গো-পদার্থের সম্বন্ধ-বোধ উদ্ভূত হয়, “গরুটি আছে” (“অস্তিত্ব-বিশিষ্ট গো” কিংবা গোর অস্তিত্ব) এইরূপ যে অর্থ-বোধ উৎপন্ন হয়, পদার্থগুলির পরস্পর সেই সম্বন্ধ-বোধ বা অর্থ-বোধকেই শব্দ-বোধ বলা। এইরূপ পদার্থগুলির পরস্পর অর্থ-বোধকপ শব্দ-বোধকে অনুমান বলা কোন মতেই চলে না। ঐ প্রকার বিশেষ অনুভূতির সাক্ষাৎ সাধন বা করণ হিসাবে শব্দ-প্রমাণ অবশ্যই খোঁকার কবিত্তে হয়। যদি বল যে, আলোচিত অর্থ-বোধও অনুমানের সাক্ষ্যমোটে উদ্ভূত হইবে, তবে স-ক্ষেত্রে কিজাস্ত এই যে, কোন হেতুর দ্বারা কিরূপে পদার্থসমূহের পরস্পর অর্থ-বোধ উৎপন্ন হয়, তাহা পরিষ্কার করিয়া বলা আবশ্যিক। অর্থ-বোধে শব্দই হেতু হয়, ইহা বলা যায় না। কেননা, যেট গো-পদার্থ অস্তিত্বের অনুমান হইবে, সেই গো-পদার্থ ভাণ্ডার অনুমানের পক্ষে শব্দ (হেতু) না থাকায়, পক্ষে অস্তিত্ব হেতুকে হেতুই বলা চলে না, ইহা হইবে হেতুভাস। শব্দ-অনুমানের বৈশেষিকোক্ত অপরাপর হেতুও বৃক্ষ দৃষ্টিতে বিচার করিল হেতুভাস বা মিথ্যা হেতুই হইয়া পড়ায়। তারপর শব্দ-বোধ অনুমান হইলে, হেতু ও সাধার ব্যাপ্তি-জ্ঞান প্রভৃতিমূলেই যে গোর অস্তিত্বের অর্থ-বোধ জন্মিবে, তাহা নিঃসন্দেহ। কিন্তু ইকপ অর্থ-বোধ যে ব্যাপ্তি-জ্ঞান প্রভৃতিমূলে অনুমানের সাক্ষ্যমোটে উদ্ভূত হয় তাহাতো অনুভবে আসে না, বরং হেতু ও সাধার ব্যাপ্তি-জ্ঞান ব্যতীত, “গৌরস্তি” এইরূপ শব্দ শোনার ফলে উৎপন্ন হয়, ইহাই অনুভবে ভাসে। পদ-জ্ঞান, পদের অর্থ-জ্ঞান প্রভৃতি শব্দ-বোধের কারণগুলি উপস্থিত থাকিলে, শব্দ ইত্যেত তখনই শব্দ-বোধ উৎপন্ন হয়; কোনরূপ হেতু-জ্ঞান, ব্যাপ্তি-জ্ঞান প্রভৃতির অপেক্ষা



হাখে না। অসম্মানের কারণ এবং শাক-বোধের কারণ সম্পূর্ণ বিভিন্ন। শাক-বোধের কারণের এইরূপ বিশেষবশতঃ শাক-বোধ যে অসম্মান নহে, অসম্মান হইতে ভিন্ন জাতীয় এক প্রকার জ্ঞান, তাহা নিঃসন্দেহে বুঝা যায়। আর এক কথা এই যে, “গৌরব্ধি” এইরূপ বাক্য শুনিয়া “গরু আছে ইহা শুনিলাম” এইরূপেই লোকে বুঝিয়া থাকে, গরু আছে ইহা প্রত্যক্ষ করিলাম, কিংবা গরুর অস্তিত্ব অসম্মান করিলাম, এইরূপে বোধে না। ইহা হইতে শাক-বোধ যে প্রত্যক্ষ বা অসম্মান নহে, প্রত্যক্ষ এবং অসম্মান হইতে শাক যে একটি পৃথক্ প্রমাণ, এই সিদ্ধান্তটী আসিয়া দাঁড়ায়। বৌদ্ধ-পণ্ডিতগণ শাককে যতদূর প্রমাণ করেন না। শাক শোনার পর যে জ্ঞান করে, তাহা তাহাদের মতে এক জাতীয় মানস-প্রত্যক্ষ। “গৌরব্ধি” এইরূপ বাক্য শুনিয়া “গো’-পদ এবং “অস্তিত্ব” পদের অর্থ-জ্ঞানের পর, মনের সংযোগে গরুর অস্তিত্ব-এই মত উদয় হয়। ইহা মানস-প্রত্যক্ষ নাহোত অগ্নি কিছু নহে, ইহা আমরা পৃথক্ই উল্লেখ করিয়াছি। গরুর উপাধায় তাহার শাক-চিহ্নামণির পার্শ্বে আলোচিত বৌদ্ধ-মতের পণ্ডন করিয়াছেন। নব্য-নৈয়ায়িক জগদীশ ভট্টাচার্যও তাহাও শাকশক্তি-পুঙ্খানুপুঙ্খ নামক গ্রন্থের প্রারম্ভে শাকের প্রামাণ্য-বিচার-প্রসঙ্গে শাক-বোধ এক জাতীয় মানস-প্রত্যক্ষ, এট বৌদ্ধ-সিদ্ধান্তে খণ্ডন করিয়া, শাক-প্রমাণ এক প্রকার অসম্মান, এট বৈশেষিক-মতের পণ্ডন করিয়াছেন। শাক-বোধ প্রত্যক্ষ নহে, ইহা বুঝাটোতে গিয়া জগদীশ বলিয়াছেন, শাক-বোধের স্থলে সেই সেই অর্থে সাক্ষাতক পদার্থ ভিন্ন অন্য কোন পদার্থ শাক-বোধের বিষয় হয় না। কথাটা আরও পরিষ্কার করিয়া বলিলে বলিতে হয় যে, শাক উচ্চারণ করিয়া বক্তা শ্রোতাকে যে ক্ষেত্রে যতটুকু বুঝাইতে চাচ্ছেন, উচ্চারণ্য শব্দে যে অর্থটুকু চাসে, ততটুকুই কেবল শ্রোতা বুঝিতে পারেন, তাহার বৈধী কিছুই তিনি বুঝিতে পারেন না। নিজের বুদ্ধি বা ব্যক্তির খাটাইয়া নতুন কিছু বুঝিবার অধিকার এক্ষেত্রে শ্রোতার নাই। সুতরাং শাক-বোধে শ্রোতার কোনই স্বাতন্ত্র্য নাই, বক্তারই কেবল স্বাতন্ত্র্য আছে। শাক-বোধকে প্রত্যক্ষ বলিলে কিন্তু শ্রোতার স্বাতন্ত্র্যকে এভাবে ঘর্ষ করা চলে না। “গৌরব্ধি” এই কথা শুনিয়া গরুর অস্তিত্বের যে বোধ করে তাহা মানস-প্রত্যক্ষ হইলে, “জ্ঞানলক্ষণা-সম্বন্ধ” বলেই এখানে গরুর অস্তিত্বের মানস-প্রত্যক্ষ



হইয়াছে বলিতে হইবে। জ্ঞানলক্ষণা সম্বন্ধে দৃশ্য বস্তু সম্পর্কে অষ্টার
 স্মৃতিপটে যাহা যাহা আঁকা থাকে, তাহারই স্মরণ হয়। তাহাকেই “উপনীত-
 ভান” বলে। উপনীত অর্থাৎ স্মৃতিতে যাহা আঁকত হয়, মানস-প্রত্যক্ষের
 ক্ষেত্রে তাহারই ভান বা প্রকাশ হয়। গুরু স্মৃতির সঞ্চিত যাহা বিজড়িত
 আছে তাহার ভাতি বা প্রকাশ সম্ভবপর হইলে, “গৌরব্ধি” এইরূপ শব্দ
 গুনিয়া গুরুর অস্তিত্বের যেমন মানস-প্রত্যক্ষ ক্ষেত্রে, সেটরূপ গুরুর স্মৃতির
 সঞ্চিত বিজড়িত রাখিল, গোচারণ প্রভৃতিতেও মানস-প্রত্যক্ষের উদয়
 হইতে কোন বাধা দেখা যায় না। শব্দ-বোধ প্রত্যক্ষ হইলে, সেখানে আর
 শব্দ বোধে সাক্ষ্যের পদের দ্বারা যেট অর্থটুকু প্রকাশ পায় তাহা
 ভিন্ন অথ কোন পদার্থ শব্দ-বোধের বিষয় হয় না, এইরূপ নিয়ম মানা
 চলে না। কেননা, ঐ নিয়ম কেবল শব্দ-বোধের ক্ষেত্রেই প্রযোজ্য, শব্দ-
 জ্ঞান মানস-প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে ঐরূপ নিয়ম একেবারেই অচল। শব্দের অর্থ
 সর্বদাষ্ট শব্দের দ্বারা প্রনিয়ন্ত্রিত। শব্দের অর্থ শব্দের দ্বারা “প্রনিয়ন্ত্রিত”
 বলিয়াই, শব্দকে প্রত্যক্ষও বলা যায় না, অনুমানও বলা যায় না, একথা অতি-
 স্পষ্টে ভাষায় জগদীশ ঠাকুর “শব্দশক্তিতে” প্রকাশ করিয়াছেন। আর এক
 কথা এই, “গৌরব্ধি” এই বাক্য গো-পদটি হইতেছে বিশেষ্য, অস্তি-
 পদটি এখানে বিশেষণ। ফলে, “অস্তিবিশিষ্ট গো” এইরূপেই এক্ষেত্রে
 শব্দার্থের বোধ উৎপন্ন হয়। বাক্যোক্ত বিশেষণ-বাক্যের নিদেশ লক্ষ্যন
 করিয়া কখনও কোনরূপ শব্দার্থ-বোধের উদয় হয় না, হইতে পারে না।
 শব্দার্থ-বোধ যদি প্রত্যক্ষ হইত, তবে আলোচ্য স্থলে অস্তিব বিশেষণ হইয়া
 অস্তিবিশিষ্ট গোর যেমন প্রভীতি হইতেন, সেটরূপ অস্তিব বিশেষণ এবং
 গোপদটি বিশেষণ হইয়া, “অস্তিব গোবিশিষ্ট” (অস্তিবং গবীয়ম) এইরূপেও
 মানস-প্রত্যক্ষের উদয় হইতে পারিত। কেননা উপনীতভান-স্থলে কোনটি
 বিশেষ্য হইবে, কোনটি বিশেষণ হইবে, তাহার কোন ধরাবাধা নিয়ম
 নাই, তাহা সম্পূর্ণভাবে নির্ভর করে অষ্টার দৃষ্টি-কোণের উপর। প্রত্যক্ষ
 যে অষ্টার ব্যক্তি-স্বাতন্ত্র্য আছে, ইহা সুধীমাত্রেই স্বীকার করেন।
 উল্লিখিতস্থলে “অস্তিবিশিষ্ট গো” এইরূপ বৃদ্ধিরই উদয় হয়, “অস্তিব
 গোবিশিষ্ট” এইরূপ বোধ ক্ষেত্রে না। সুতরাং শব্দ-বোধ যে মানস-
 প্রত্যক্ষ হইতে পারে না, শব্দ যে স্বতন্ত্র একটি প্রমাণ, এই সিদ্ধান্তই আসিয়া
 দাঁড়ায়।



শাক্ত-বোধ যে অসম্ভবান হইতে পারে না ইহা বুঝাইতে গিয়া জগদীশ শব্দশক্তি প্রসঙ্গে বলিয়াছেন, “ঘটাদম্বাঃ” এই কথা বলিলে, ঘট হইতে ভিন্ন এইরূপ অর্থই প্রকাশ পায়। “ঘটভিন্ন” এই কথাটি একটি বিশেষণ পদ, আলোচ্য বাক্যে কোন বিশেষ্য-পদের প্রয়োগ নাই। পট প্রভৃতি পদার্থই যে এই বাক্যের বিশেষ্য হইবে, তাহাতে কোনও সম্ভেদ নাই। কিন্তু পট প্রভৃতি বিশেষ্যকে বুঝাইবার মত কোন শব্দ উক্ত বাক্যে পাওয়া যাইতেছে না। বিশেষ্যশূন্য ঐরূপ বাক্য-অন্ত শাক্ত-বোধকে স্থায়ের ভাষায় “নিরঞ্জিন্নবিশেষ্যতাক”-বোধ বলে, অর্থাৎ উল্লিখিত বাক্যের বিশেষ্যটি যে কিরূপ হইবে, (কোন ধর্মাবচ্ছিন্ন হইবে) তাহা উক্ত বাক্য হইতে জানা যায় না। বিশেষ্য-পদের প্রয়োগ উক্ত বাণিত্য কেবল বিশেষণ-পদের প্রয়োগ করিলেও, সে ক্ষেত্রে শাক্ত-বোধের উদয় হইতে কোনরূপ বাধা হয় না। “পর্বতো বহুমান্” এইরূপ না বলিয়া, শুধু “বহুমান্” এই বিশেষণ-পদের প্রয়োগ করিলেও, “বহুগুণ্য” এই অর্থ অনায়াসেই বুঝিতে পারা যায়। কিন্তু কেবল “বহুমান্” এটুকু শুনিয়া কোনরূপ অসম্ভবান করা কখনও কাহারও সম্ভবপর হয় না। অসম্ভবান করিতে হইলে বিশেষণ-পদের সহিত বিশেষ্য-পদেরও প্রয়োগ করা অবশ্য কর্তব্য। “পর্বতো বহুমান্” ইহাই অসম্ভবান প্রয়োগের আকান। অসম্ভবানের প্রয়োগে সাধ্যের আধার-পক্ষটি হয় বিশেষ্য, আর সাধাটি হয় পক্ষের বিশেষণ। পক্ষে সাধ্যের দিকিষ্ট অসম্মিতির ফল। পর্বতকে বহুমানরূপে জানাই “পর্বতো বহুমান্” এই অসম্ভবান-প্রয়োগের উদ্দেশ্য। পক্ষ কিংবা সাধ্য ইহাদের কোন একটিকে বাদ দিয়া অসম্ভবানের উদয় হয় না, হইতে পারে না। কেবল পক্ষের বা কেবল সাধ্যের উল্লেখ থাকিলেও সেখানে শাক্ত-বোধ হইতে অবশ্য কোন বাধা হয় না। নিরীক্শেয় কেবল “বহুমান্” এইরূপ যেমন অসম্ভবান হইতে পারে না, সেইরূপ কেবল “ঘটভেদবিলিষ্ট” এইরূপও অসম্ভবান জন্মিতে পারে না। কিন্তু “ঘটাদম্বাঃ” এই বাক্য হইতে ঘট হইতে ভিন্ন, ঘটভেদবিলিষ্ট এইরূপ শাক্ত-বোধ সকলেরই উদ্ভিত হইয়া থাকে। বাহ্যিক শাক্ত-বোধকে অসম্ভবান বলিতে চাহেন, তাহারা অসম্ভবানের সাহায্যে কোনমতেই ঐরূপ বোধ উপপাদন করিতে পারেন না। সুতরাং শাক্ত-বোধ যে অসম্ভবান নহে, অসম্ভবান হইতে ভিন্ন এক

প্রকারের বোধ, এবং শব্দ যে অনুমান হইতে পৃথক প্রমাণ, তাহা না মানিয়া উপায় নাই।^১

কিরূপ শব্দকে প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করা চলিবে? এই প্রশ্নের উত্তরে সাংখ্য, পাণ্ডুল, জ্যায়, মীমাংসা, বেদান্ত প্রভৃতি ঈর্ষনের সমর্থক কিরূপ শব্দ প্রমাণ আচাৰ্য্যগণ বলেন, আপ্য বা সভ্যদশী মহাপুরুষের বলিয়া গণ্য উক্তি-ই শব্দ-প্রমাণ। সভ্যদশী মহাপুরুষের কোনরূপ হইবে? ভ্রম কিংবা প্রমাদ নাহি, চিন্তে কোনরূপ আবিলম্ব নাই। জিজ্ঞাস্যকে প্রভাষণা করিবার সুপ্রবৃত্তি তাঁহার মনের কোণেও স্থান পায় না। ফলে, এইরূপ সভ্যদশী, সভ্যবাক্য মহাপুরুষের উক্তিকে সহজেই প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করা যায়।^২ শব্দজ জ্ঞান কিরূপে উৎপন্ন হয়? ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলেন যে, মানুষ প্রথমতঃ কান দিয়া শব্দ শোনে; শব্দ শুনিয়া ঐক্য শব্দার্থের স্মৃতি তাহার মনের মধ্যে জাগরুক হয়। তারপর, “এই শব্দে এই অর্থ বা বস্তুকে বুঝাইয়া থাকে”, এইরূপ শব্দ-সংকেতবলে শব্দ-জ্ঞান শব্দার্থ-বোধের উদয় হয়। এইরূপ শব্দ-বোধে শব্দ-জ্ঞান বা পদ-জ্ঞানকে শব্দ জ্ঞান শব্দার্থ-জ্ঞানের সাক্ষাৎ-সাধন বা করণ বলে; শব্দার্থের স্মৃতিকে ঐ করণের ব্যাপার, (function) আর শব্দ-বোধকে ফল বলা হইয়া থাকে।^৩ আসক্তি, যোগাতা, আকাঙ্ক্ষা এবং তাৎপর্য্য-জ্ঞান শব্দ বোধের সহকারী-কারণ।^৪ উক্ত সহকারী-কারণ-চতুষ্টয় বিদ্যমান থাকিলেই বাক্য হইতে বাক্যার্থ-জ্ঞান উদ্ভূত হইয়া থাকে। আসক্তি, আকাঙ্ক্ষা, তাৎপর্য্য প্রভৃতির যে-কোন একটির অভাব ঘটিলেই বাক্যার্থ জ্ঞানোদয় হয় না। আসক্তি,

১। শাক্যজ্ঞান শব্দে বোধ স্বমর্থ্যবৎসংগোচরঃ।

সৌম্যং নিমিত্তিতার্থস্য প্রত্যক্ষং ন চান্তর্য্যম্।

ভগবদ-কৃত শব্দশক্তিপ্রকাশিকা, ৩ শ্লোক;

২। ভ্রমপ্রমাদবিনিব্রলিপ্তসাহিত্য-

পুরুষোক্তরিভং বাক্যং প্রমাণম্। পরমজগিরিবদ্ধ, ২১২-২২০ পৃষ্ঠা;

৩। পরজ্ঞানকৃত করণং স্বাভাবিক পদার্থবীঃ।

শব্দবোধঃ ফলং তত্র শক্তিবীঃ সহকারিবীঃ। ভাবাপরিচ্ছেদ, ৮০ বারিকা;

৪। বাক্যজ্ঞে চ জ্ঞানে আকাঙ্ক্ষা-বোগ্যতা-

সম্বন্ধপ্রাপ্ত্যর্থজ নৈকতি চকারি কারণানি। বেদান্তপরিভাষা ২১০ পৃষ্ঠা,

বোধে নঃ;



আকাজ্ঞা প্রভৃতি থাকিলে বক্তা বাক্যটি যে-তাপমধ্য বুঝাইবার উদ্দেশ্যে প্রয়োগ করিয়াছেন, সেটো তাপমধ্যের বোধক বাক্যই হয় অসম-প্রমাণ। এইরূপে বাক্যের তাপমধ্যের উপর জোর দিয়া অসম-প্রমাণ ব্যাখ্যা করিতে গিয়া, অদ্বৈত-বেদান্তী বর্ণ্যরাজাধ্বনৌল্ল বলিয়াছেন, যেই বাক্যের তাপমধ্য-বিসম্বোধিত অর্থ অস্ত্র কোনও প্রমাণের দ্বারা বাধাপ্রাপ্ত হয় না, সেইরূপ বাক্যই প্রমাণ বলিয়া জানিবে।^১ আলোচিত অসম-প্রমাণের লক্ষণে বাক্যের যে তাপমধ্যার্থ-বোধের কথা বলা হইয়াছে, তাহা কোন স্থলে চট্টবে সসম্বন্ধ-বোধ, কোণায়ও বা চট্টবে নিঃসম্বন্ধ অথবা বোধ। 'গামানয়' গরুকে আন, এইরূপ বাক্যজ্ঞ-জ্ঞান গরু (কর্ম) এবং আনয়ন ফিয়া, এটো চট্ট পদের অর্থ-বোধ এবং পদদ্বয়ের পরস্পর সম্বন্ধ-জ্ঞানোদয়ের ফলে উৎপন্ন হইয়া থাকে বলিয়া, এইরূপ বাক্যার্থ-বোধ চট্টবে "সসম্বন্ধ" বা পরস্পর সম্বন্ধবিশিষ্ট বোধ। অদ্বৈত বেদান্তীর "উদমনি" প্রভৃতি বাক্য-জ্ঞান বোধ চট্টবে নিঃসম্বন্ধ অথবা-বোধ। এটো নিঃসম্বন্ধ অথবা-বোধ অদ্বৈত-বেদান্তীর নিষ্কণ্ড। অত্যা কোন দার্শনিকই উহা স্বীকার করেন নাই। সুতরাং তাহাদের মতে সকলপ্রকার বাক্যজ্ঞ জ্ঞানই চট্টবে, বাক্যাদর্গত পদ-পদার্থের পরস্পর সম্বন্ধবিশিষ্ট বোধ বা সসম্বন্ধ-বোধ। বাক্যজ্ঞ জ্ঞানকে যে প্রমাণাত্মকের দ্বারা অবাধিত বলা হইয়াছে তাহার তাপমধ্য এই, বাক্যের অর্থ বা প্রতিপাদ্য যদি প্রত্যক্ষ প্রভৃতি অস্ত্র কোনও প্রবল প্রমাণের দ্বারা বাধাপ্রাপ্ত হয়, তবে সেই বাক্য চট্টবে অপ্রমাণ, আর বাধাপ্রাপ্ত না হইলেই সেক্ষেত্রে বাক্যকে প্রমাণ বলিয়া গৃহীত হইবে। "আকাশ-কুশুম লইয়া আস" "বোড়ার ডিম বাজারে বিক্রয় হইতেছে" এটো সকল বাক্যের অদর্গত আকাশ-কুশুম, অথ ডিম প্রভৃতি প্রত্যক্ষতা বোধিত বলিয়া, এইরূপ বাক্যকে কখনও প্রমাণ বলা চলিবে না।^২

৬৬-বেদান্তী মাধব সম্প্রদায় কেবল প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রবল প্রমাণাত্মকের দ্বারা বাধাপ্রাপ্ত হইলেই যে অসম-প্রমাণ বলিয়াছেন এমন নহে।

১। (ক) যত বাক্যজ্ঞ তাপমধ্য-বিসম্বোধিত সম্পর্কে।

মানান্তরেণ ন বাধ্যতে তদ্বাক্যং প্রমাণম্।

বেদান্তসংগ্রহাধিকা ২০৮ পৃষ্ঠা, বোম্বে সং।

(খ) মানান্তরেণ দ্বিত্য তাপমধ্যবিসম্বোধিতপদার্থসম্পর্কবোধকঃ যত বাক্যজ্ঞ

তদ্বাক্যং প্রমাণমহি হত্যর্থঃ। শিবানন্দ, ২০৮ পৃষ্ঠা, বোম্বে সং।



মাধ্ব-প্রমাণবিদ আচার্য্য জয়দীর্ঘ প্রভৃতি তাঁহাদের গ্রন্থে শব্দ-প্রমাণ-
 শব্দ-প্রমাণ সম্পর্কে নিকৃপণ-প্রসঙ্গে প্রবল প্রমাণাত্মকের দ্বারা বাধিত হাড়া,
 আরও নানাপ্রকারের শব্দ-দোষের উল্লেখ করিয়াছেন।
 মাধ্ব-মতে
 মাধ্বোক্ত সেই সকল শব্দ-দোষের যে-কোন একটি দোষ
 বিদ্যমান থাকিলেই, সেই চুই শব্দকে মাধ্ব-মতে প্রমাণ বলা
 চলিবে না। সর্বপ্রকার দোষযুক্ত শব্দই তাঁহাদের মতে আগম
 বা শব্দ-প্রমাণ নির্দোষ: শব্দ: আগম:। প্রমাণ-চন্দ্রিকা ১৫৭ পৃষ্ঠা;
 নির্দোষ শব্দকে বুঝিতে হইলেই, প্রথমত: শব্দ দোষ কি এবং কত প্রকার
 তাহা জানা আবশ্যক। এইজন্য শব্দ-প্রমাণ-বিচারের প্রারম্ভেই মাধ্ব-
 পণ্ডিতগণ নিম্নলিখিত বিবিধ প্রকার শব্দ দোষের নিকৃপণ করিয়াছেন।
 (১) অবোধকত্ব, (২) বিপনীত-বোধকত্ব, (৩) জ্ঞাতজ্ঞাপকত্ব, (৪)
 অপ্ৰয়োজনকত্ব, (৫) অনতিমত-প্রয়োজনকত্ব, (৬) অলকাসাধন-প্রতি-
 পাদনম্, (৭) লবণায়ে সতি গুরুপায়েপদেননমিত্যাদয়: শব্দদোষা:।
 প্রমাণচন্দ্রিকা ১৫৭ পৃষ্ঠা, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় সং: শব্দ-প্রতিপাদ্য
 অর্থের অভাব ঘটিলে, কিংবা শব্দ ও অর্থের মধ্যে পরস্পর কোনরূপ অর্থ
 না থাকিলে, সেই ক্ষেত্রে অবোধকত্ব নামক শব্দ দোষের উদ্ভব হইয়া থাকে।
 দৃষ্টান্তরূপে বলা যায় যে, কেহ যদি “কচু চটপ” “জবগড়ন” এইরূপ
 সম্পূর্ণ নিরর্থক শব্দের প্রয়োগ করেন; কিংবা গরু, ঘোড়া, মানুষ, হাতী,
 (গেং, অম্ব:, পুরুষ:, ইত্যাদি) এইরূপ পরস্পর নিঃসম্বন্ধ এবং নিরর্থক (অর্থাৎ
 যে সকল পদের অর্থ থাকিলেও সেই অর্থগুলির মধ্যে পরস্পর কোনরূপ সম্বন্ধ
 বা অর্থ বুঝিয়া পাওয়া যায় না, এইরূপ) শব্দের প্রয়োগ করেন, তবে
 ঐরূপ বাক্য “অবোধকত্ব” নামক শব্দ-দোষে দূষিত হইবে বলিয়া প্রমাণ

১। The defects of a verbal communication are —

- (1) unintelligibility, (2) conveying of the opposite of the true or correct information, (3) conveying of what is already known, (4) conveying of useless information for which nobody cares, (5) conveying of information not desired or sought for by the person to whom it is conveyed, (6) conveying of a command or injunction to accomplish the impossible (7) conveying of advice of a more difficult means when easier means are well within reach, etc

Dr. S. K. Mahtta's Translation of
 Pramañachandrika P 101.



হইবে না। যদি কেহ বলেন যে, ব্রাহ্মণের বেদে অধিকার নাই, শূত্রেরই বেদে অধিকার আছে, এইরূপ বাক্য সর্বজন-বিদিত সত্যের অপলাপ করে বলিয়া অপ্রমাণ হইতে বাধ্য। পৃথ্য পূর্ব দিকে উদ্ভূত হয়, পশ্চিমে অন্ত যায়, এইরূপ বাক্য জ্ঞাত বিষয়কেই জানাইয়া দেয়, নূতন কিছু জানায় না, এইজন্য ঐরূপ বাক্য হইবে নিষ্ফল এবং অপ্রমাণ। যদি বল যে, এক প্রমাণের সাহায্যে যাহা জানা যায়, তাহা প্রমাণাত্মকের দ্বারা সমর্থিত হইলে আরও সুদৃঢ় হয়, এই অবস্থায় জ্ঞাত-জ্ঞাপনকে শব্দ-দোষ বলিয়া গণনা করা হইবে কেন? এইরূপ আপত্তির উত্তরে বলা যায় যে, প্রথমে একটি প্রমাণের সাহায্যে যাহা জানা গিয়াছে, সেই জানার মধ্যে যদি কোনরূপ অপ্রামাণ্যের আশঙ্কা থাকে, তবেই সেক্ষেত্রে পরে প্রমাণাত্মকের সাহায্যে পূর্বের জ্ঞাত বিষয়কে সুদৃঢ় করার প্রসঙ্গ আসে। যেখানে পূর্বের জানার কোনরূপ অপ্রামাণ্যের আশঙ্কা নাই, সেইরূপ স্থলে জ্ঞাত-জ্ঞাপন অর্থবিহীন বিষয়, তাহাও শব্দ-দোষ বলিয়াই গণ্য হইবে বৈকি? যে-বিষয়ে জিজ্ঞাসুর কোনরূপ প্রয়োজন নাই, সেইরূপ বাক্য নিষ্প্রয়োজন বলিয়াই অপ্রমাণ হইয়া থাকে। দৃষ্টান্তরূপে কাকের কয়টা দাঁত? কখনো কতগুলি বোম আছে, এই জাতীয় প্রয়োজনহীন বাক্যের উল্লেখ করা যাইতে পারে বাণিজ্যের উপদেশ বাণিজ্যার্থীর পক্ষে প্রয়োজন হইলেও, সংসার বিরাগী ব্যক্তির পক্ষে ঐরূপ উপদেশ অনভিপ্রেত বলিয়া সংসার-বিরাগী সন্ত্যাসীকে ঐরূপ উপদেশ দিতে গেলে, সেই উপদেশ-বাক্য সেই ক্ষেত্রে অনভিপ্রেত অর্থের বিজ্ঞাপক হওয়ায় অপ্রমাণই হইয়া দাঁড়াইবে। সেই ব্যক্তি মরিয়া গিয়াছে তাকে যদি কেহ মৃতসঞ্জীবনী ঔষধ প্রয়োগের উপদেশ দেন, তবে সেই উপদেশ যাহা অশক্য বা অসম্ভব তাহাবই সাধনের প্রয়াস বলিয়া যে অপ্রমাণ হইবে তাহাতে সন্দেহ কি? তারপর, কোনও সহজ-সাধ্য ব্যাপারে সহজ পন্থাকে বাদ দিয়া গুরুতর কোনরূপ উপদেশ দিতে গেলে, সেই উপদেশও অপ্রমাণ বলিয়াই লোকে পরিত্যাগ করিবে। কোন তৃষ্ণার্ত ব্যক্তিকে জল পান করিবার জন্য কূপ খননের উপদেশ দিলে, কোন স্থিরমস্তিষ্ক ব্যক্তিই ঐরূপ উপদেশকে প্রামাণিক বাক্য বলিয়া গ্রহণ করিবেন না। উল্লিখিত বিবিধ প্রকার শব্দ-দোষ সাধ্ব-দার্শনিকগণের মতে শব্দকে প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করিবার পক্ষে প্রতিবন্ধক হইয়া দাঁড়ায়। ঐ সকল শব্দ-দোষের কোন



একটিও না থাকিলে, সেই শব্দই হইবে নির্দোষ শব্দ ; এবং ঐরূপ নির্দোষ শব্দই প্রমাণের মর্যাদা লাভ করিবে। শব্দ-বোধে মাধব মতেও শাস্ত্র-সিদ্ধান্তের স্মার শব্দই করণ বা শব্দ-প্রমাণ, শব্দ-স্বয়ং শব্দার্থের স্মৃতি সেই করণের ব্যাপার, আর শব্দ-বোধ সেই করণের অর্থ।^১ শব্দ-প্রমাণের ফল।^২ আকাঙ্ক্ষা, যোগ্যতা, আসক্তি প্রভৃতিকে নৈমায়িক এবং অদ্বৈত বেদান্তীর স্মার মাধব-পণ্ডিতগণও শব্দ-বোধের সহকারী-কারণ বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। শব্দের শক্তি-জ্ঞান প্রভৃতি থাকিলে সেইরূপ (শক্তি-গ্রহাদিসমূহ) শব্দ যথার্থভাবে প্রতিগোচর হইয়াই তাহা আগম-গম্য অর্থের বোধক হইবে। প্রত্যক্ষ-প্রমাণের স্মার আগম কেবল থাকিলেই তাহা আগম-বেদ্য অর্থের বোধক হইবে না ; অর্থাৎ প্রত্যক্ষ থাকিলেই যেমন প্রত্যক্ষতঃ জ্ঞাত বস্তু-সম্পর্কে দর্শকের জ্ঞানোদয় হয়, সেইরূপ আগম কেবল থাকিলেই চলিবে না, সেই ক্ষণে আগম যে আছে, তাহা জ্ঞাতার জানা থাকা আবশ্যক। শব্দের বিধান আছে, সেই বিধান আমি কখনও শুনি নাই, অথবা শুনিলেও তাহার মর্ম কিছুই বুঝি নাই, এই অবস্থায় সেই অজ্ঞাত, অপ্রত শাস্ত্রীয় বিধান আমার জ্ঞানোদয়ের সহায়ক হইবে কি ? শাস্ত্রীয় বিধান আমার জানা-শুনা থাকিলেই ঐ বিধান আমার জ্ঞানোৎপত্তির সহায়ক হয়। অনুমান-স্থলেও দেখা যায় যে, অনুমান কেবল থাকিলেই চলে না, অনুমানের প্রয়োগটি আমাদের জানা থাকা আবশ্যক। অনুমানটির স্বরূপ যদি আমরা না জানি, তবে সেক্ষেত্রে অজ্ঞাত অনুমান আমাদের অনুমানমূলে কোনরূপ জ্ঞানোদয়ের সাহায্য করে কি ? তাহা ভেদ করে না, সুতরাং দেখা যায় যে, শব্দ এবং অনুমান-প্রমাণ কেবল থাকিলেই তাহা জ্ঞানোদয়ে সাহায্য করে না ; জানা-শুনা থাকিলেই তাহা জ্ঞানোৎপত্তির সহায়তা করে।

১। অত্র বাক্যঃ কসম্, পদার্থবৃত্তিরবাস্তবব্যাপারঃ বাক্যার্থজ্ঞানঃ ফলম। প্রমাণচর্চিকা, ১৫৮-১৫৯ পৃষ্ঠা ; তুলনা ককন ভাষ্যপরিচ্ছেদ ৮২ শ্লোক

পদজানিত্ব করণং স্বাভাৱং তত্র পদার্থধীঃ।

শব্দবোধঃ ফলং তত্র শক্তিরীঃ সহকারীঃ।

২। আগদ্যোহপি শক্তিগ্রহাদিসংস্কৃতঃ সম্যক শব্দ এবার্থিত বোধকো ন প্রত্যক্ষবৎ সত্যনিহায়েণ। আগদ্যত্ব অনুমানবৎ জ্ঞাতকরণত্বাৎ। অল্পাণা আগমস্ত অল্পপতঃ সর্বোহপি তদপ্রাপিণঃ প্রবণেহপি অগৃহীতসমর্থিতকল্প বা পুংসঃ স্বার্থ-প্রমাণকত্বাপত্তেঃ। প্রমাণচর্চিকা, ১৫৯ পৃষ্ঠা, তালিকাভা বিধি বিঃ সংঃ

শব্দ, অনুমান প্রভৃতি প্রমাণ যে জ্ঞানের গোচর হইয়াই প্রমাণের মর্যাদা লাভ করে, তাহা সকল দার্শনিকই একবাক্যে স্বীকার করিয়া থাকেন।



মাধব-সম্প্রদায়োক্ত শব্দ-প্রমাণের লক্ষণ সংক্ষেপে বিচার করা
 গেল, এখন শব্দ-প্রমাণ সম্পর্কে রামানুজ-সম্প্রদায় কি বলেন
 তাহা আলোচনা করা যাইতেছে রামানুজ-মতের প্রমাণ-ব্যাখ্যাতা
 আচাৰ্য্য বেদটেনাথ তাঁহার গ্রামপরিভুক্তি গ্রন্থে নিজ-
 সম্প্রদায়োক্ত শব্দ-প্রমাণের লক্ষণ নির্দেশ করিতে গিয়া
 বলিয়াছেন, যাহারা ভ্রম ও প্রমাণ প্রভৃতির বশ, সুতরাং
 সত্যসন্ধ এবং “আপ্ত”-পদবাচ্য নহেন, এইরূপ অনাপ্ত ব্যক্তি
 কর্তৃক যত বাক্য উক্ত হয় নাও, সেইরূপ বাক্যগুলি কোনও বস্তু
 বা ব্যক্তি সম্পর্কে জিজ্ঞাসুর যি জ্ঞানোদয় হয়, তাহাই আগম বা
 শব্দ-প্রমাণের ফল বলিয়া জানিবে, আর ঐরূপ (অনাপ্ত ব্যক্তি কর্তৃক
 অমুক্ত) বাক্যই চর্চণে আগম-প্রমাণ—অনাপ্তভুক্তবাক্যজনিত “তদর্থবিজ্ঞান”
 ও প্রমাণময় গ্রামপরিভুক্তি, ৩৬. পৃষ্ঠা; অর্থ বা বস্তুর বিজ্ঞান প্রত্যক্ষ
 প্রভৃতি প্রমাণেও আছে। ফলে, প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণে শব্দ-প্রমাণের
 লক্ষণের অতিব্যাপ্তির আশঙ্কা অপরিহার্য্য হয়। এতজ্ঞাত অর্থ বিজ্ঞান
 বা বস্তু-পরীক্ষাকে উক্ত লক্ষণ “বাক্যগুলি উৎপন্ন” (বাক্য জনিতম)
 এইরূপে বিশেষ করিয়া বলা হইয়াছে নৃসিংহে চর্চণে। “গৌরব্ধি” এইরূপ
 বাক্যের স্বরূপ বিজ্ঞানও বাক্য জনিত বটে, কিন্তু বাক্যের স্বরূপের জ্ঞান
 আগম-প্রমাণের ফল নাও বাক্যের অর্থ বিজ্ঞানে আগম-প্রমাণের ফল,
 ইহা সূচনা করিবার জন্যই আলাচিহ্ন লক্ষণে শুধু “বাক্য-জনিতম বিজ্ঞানম্”
 না বলিয়া, “অর্থ-বিজ্ঞানম্” এইরূপে “অর্থ” পদের অবতারণা করা হইয়াছে
 যাহাই বাক্য-জন্য বাক্যার্থ বোধের করণ বা শব্দ-প্রমাণ, আর সেই
 বাক্যার্থের বোধই শব্দ-প্রমাণের ফল, বা শব্দ-প্রমাণ বলিয়া জানিবে।
 আলোচ্য লক্ষণে “বিজ্ঞান” পদটি না দিলে, শব্দজ জ্ঞানের যাহা করণ
 তাহাই ফল হইয়া দাঁড়ায়, অর্থাৎ শব্দ-প্রমাণ ও তাহার ফলের
 মধ্যে কোনরূপ পার্থক্য থাকে না, এইজন্যই লক্ষণে “বিজ্ঞান”
 পদটির অবতারণা করিয়া বাক্যার্থের বোধ পর্য্যন্ত অমুমুদ্রণ করা হইয়াছে
 বুঝিতে হইবে। ভাগিন্ধনক অসত্যা বাক্যে শব্দ-প্রমাণের লক্ষণের অতি-
 ব্যাপ্তি বারণের জন্য শব্দকে “অনাপ্ত বা অসত্যদর্শী কর্তৃক অমুক্ত” এইরূপ-
 ভাবে বিশেষ করিয়া বলা হইয়াছে। যিনি আপ্ত, সত্যসন্ধ মহাপুরুষ,
 ভ্রম, প্রমাণ প্রভৃতি বাহার দৃষ্টিকে কলুষিত করিতে পারে না, বাহার

জ্ঞান কলাচ বাধাপ্রাপ্ত হয় না, সেইরূপ আপ্ত বাক্যই শব্দ-প্রমাণ ।
যিনি আপ্ত বা সত্যবত্ব নহেন, তাঁহার অসত্য উক্তির ফলে উৎপন্ন
মিথ্যা বস্তু বোধ প্রমাণান্তরের দ্বারা বাধিতও বটে, অন্যত্রের দৃষ্টি ভ্রম
প্রমাণ প্রকৃতির দ্বারা কলুষিতও বটে । এইজন্যই তাঁহার উক্তিকে
প্রমাণ বলিয়া মানিয়া লওয়া চলে না । নচানাশ্পোকবাক্য প্রমাণ
কারণদোষবোধকদর্শনাৎ । শ্রীমদুপনিষৎ, ৩৬১ পৃষ্ঠা :

শব্দ-প্রমাণের ব্যাখ্যায় মাধবমুকুন্দ বলেন যে, অন্যাপ্ত ব্যক্তির
বুদ্ধিমাম্বা, ইন্দ্রিয়ের অপটুতা, প্রভাবণা করিবার হৃৎপ্রবৃত্তি এবং কোনও বিষয়ের
প্রতি অশ্রুত্যা আসক্তি, এই চারি প্রকার দোষ দেখিতে পাওয়া যায় ।
ঐ সকল দোষই বিভ্রমের হেতু । ঐরূপ দোষ বশতঃ অন্যাপ্ত,
অসত্যসক্ক ব্যক্তির পক্ষে পদে পদে ভ্রম করিবার সম্ভাবনা পূর্ণমাত্রায় বিদ্যমান
থাকে । এইজন্য নাস্তদশী অন্যত্রের উক্তিকে প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করা
কোনমতেই চলে না । আপ্তকর্তৃক উক্ত বাক্যই প্রমাণের মধ্যমা লাভ
করে । আপ্তপ্রযুক্তবাক্য শব্দরূপঃ প্রমাণম্ । পরপক্ষপরিব্রজ, ২১৯ পৃষ্ঠা,
আপ্ত কাক্যকে বলে ? এই প্রশ্নের উত্তরে মাধবমুকুন্দ বলেন, বুদ্ধিমাম্বা,
ইন্দ্রিয়ের অপটুতা প্রকৃতি বিষয়ের পূর্বেকৃত হেতুচতুষ্টয় যাহার নাই,
পদ-বাক্য প্রকৃতির মধ্যার্থ স্বরূপ এবং তাহানের প্রমাণ-রহস্ত যিনি
সম্পূর্ণ অবগত আছেন ; এবং ঐ প্রমাণ-রহস্ত যথাযথভাবে প্রকাশ
করিবার প্রবৃত্তি ও সামর্থ্য যাহার আছে, যিনি সত্য ত্রিবিধ কখনও মিথ্যা
বলেন না, এইরূপ সত্যদষ্টা মহাজনই আপ্তপদ-বাচ্য । তাঁহার উক্তিই
শব্দ-প্রমাণ ।^১

ভাল, আপ্ত মহাপুরুষের সত্য বাক্যকে প্রমাণ বলিয়া বরং মানিয়াই
লইলাম, কিন্তু তাহার ক্ষুদ্র শব্দকে স্বতন্ত্র প্রমাণ হিসাবে গণনা করার
আবশ্যকতা কি ? বৈশেষিকের পথ অনুসরণ করিয়া শব্দ প্রমাণকে এক
শ্রেণীর অনুমান বলিয়াই গ্রহণ করা যাউক । শ্রীমদালাবর্তীর রচয়িতা
বল্লভাচায়া প্রকৃতি যেই প্রকার অনুমান-প্রয়োগের সাহায্যে শব্দ-
অনুমান সমর্থন করিয়াছেন, আমরাও সেইরূপ অনুমানের প্রয়োগ করিব ।

১। আপ্তঃ নাম ভ্রমহেতবাহনহরুত শব্দপ্রমাণবৈকুণ্ঠে সত্য যথার্থ-
বক্তৃৎ । শ্রীমদুপনিষৎ ৩৬১ বঃ বুদ্ধিমাম্বা ইন্দ্রিয়পটতিপ্রকৃতিস্বাভাবশেতি



বাক্যস্থ পদগুলির (পক্ষ) প্রয়োগের তাৎপর্য বিচার করিলে তাহাদের অর্থ-সম্পর্কে যে স্মৃতি মনের কোণে উদ্ভিত হয়, সেই স্মৃতি অর্থের মধ্যেও পরস্পর যে একটা সংযুক্ত আছে, তাহা বেশ বুঝা যায় (সাধ্য) । কারণ, বাক্যস্থ পদগুলি তো পরস্পর আকাঙ্ক্ষা প্রভৃতি বিযুক্ত নহে । “গাম্ আনয়” এইরূপ বাক্যের প্রয়োগ করিলে, “গাম্” শব্দে গরুকে “আনয়” পদের দ্বারা আনয়ন ক্রিয়াকে বুঝায় । ইহারা পরস্পর বিযুক্ত হইয়া জ্ঞানে ভাসে না, পরস্পর সংযুক্ত হইয়াই “গরুকে লইয়া আস” এইরূপ অর্থ প্রকাশ করিয়া থাকে (হেতু) । তাহার কারণও এট যে, “গাম্” এবং “আনয়” এই পদ দুইটি পরস্পর আকাঙ্ক্ষা প্রভৃতি যুক্তই বটে; ফলে, ঐ বাক্যস্থ পদদ্বয়ের অর্থও পরস্পর সংযুক্ত হইয়াই প্রতিষ্ঠিত হয় (দৃষ্টান্ত) ।^১ শব্দকে স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়া গণনা না করিয়া, শব্দ প্রমাণকে যাহারা উল্লিখিত অশ্রুমানেরই সাধা বলিয়া বাখ্যা করিতে চাছেন, তাহাদের বিরুদ্ধে শব্দ-প্রমাণের স্বাতন্ত্র্যবাদী রামানুজ-সম্প্রদায় বলেন, শব্দ প্রমাণকে যে তোমরা এক জাতীয় অশ্রুমান বলিতে চাও, সেখানে স্নিজাত এই, ঐ শব্দ অশ্রুমানকে কি পার্থাগ্রুমান বলিবে, না পরার্থাগ্রুমান বলিবে ?^২ আলোচিত শব্দ-অশ্রুমানকে যদি

১। অশ্রু না অশ্রুমানবিন্দ্য প্রমাণঃ তদ্বাহি লৌকিকানি নৈদিকানি বা পরানি তাৎপর্যনিবন্ধানি বস্তপদার্থসংসর্গবিশিষ্টা অক'জ্জাদিমৎপদকদ্বয়কৃত্যং গামানয়েতি পদকদ্বয়কবদিতাশ্রুমানাদেব সংসর্গদোষসিদ্ধিঃ । জায়লবিত্তিক্ত ত্রিনিবাস-কৃত টীকা জায়লাব, ৩৯২ পৃষ্ঠা; উল্লিখিত অশ্রুমান-বাক্যের সহিত যজ্ঞতাচার্যের জায়লাবতীর্ত প্রদলিত অশ্রুমান বাক্যের তুলনা করুন - পরানি অগিতার্থে সংসর্গাবজ্ঞাপ্ত পুস্তকানি যোগ্যতাসিদ্ধিমতে সতি সংস্কটার্থলম্ব্যং গামজ্যাজেতি পদকদ্বয়কবদিত সূত্ৰানেন সাব্যসিক্তে: । জায়লাবতীর্ত ৩৯-৪৬ পৃষ্ঠা নির্ণয়লাগর সং;

২। অশ্রুমান বিশেষজ্ঞ শক্তি নিজে বুঝিবার জন্ত যে অশ্রুমানের প্রয়োগ করিয়া থাকেন, তাহাকে পার্থাগ্রুমান বলে, আর অপরকে বুঝাইবার জন্ত যে অশ্রুমান প্রয়োগের অবতারণা করেন, তাহাকে পরার্থাগ্রুমান বলে হইয়া থাকে । পরার্থ অশ্রুমানে প্রতিজ্ঞা, কেতু দৃষ্টান্ত প্রভৃতি অশ্রুমানের পাঁচটি অঙ্গস্বয়-প্রদর্শন এবং তাহার ফলে অশ্রুমানের বিকৃত বিশ্লেষণ আবশ্যক । নিজে বুঝিবার জন্ত যেখানে অশ্রুমানের প্রয়োগ করা হইয়া থাকে, সেখানে পরার্থাগ্রুমানের দ্বারা অশ্রুমানের পক্ষান্তরে বিশ্লেষণ সকল স্থলে আবশ্যক করে না, কেতু এবং সাধের ব্যাপ্তি-জ্ঞান এবং হেতুর পক্ষে বা সাধের অধিভেদ বিষয়বস্তু বোধ থাকিলেই সেখানে অশ্রুমানের উদয় হইতে পারে । ইহার বিকৃত আলোচনা অশ্রুমান-প্রমাণের বাখ্যার তৃতীয় পরিচ্ছেদে ১৭৪-১৭৬ পৃষ্ঠায় করা হইয়াছে, সেই আলোচনা দেখুন ।



স্বার্থানুমান বল, তবে সেখানেও (আকাজকাদিমৎপদকদম্বকহাৎ এইরূপ)
 হেতুর স্বরূপ জ্ঞান এবং প্রদর্শিত (তাৎপর্যার্থবিষয়স্মারিতপদার্থ-
 সংসর্গবন্তি এট) সাধারণ সহিত উক্ত হেতুর ব্যাপ্তি-বোধ প্রভৃতি যাহা যাহা
 অনুমানের আবশ্যকীয় পূর্বাক, তাহাদের জ্ঞান যে শব্দের সাহায্যেই উৎপন্ন
 হইবে, তাহা দাঁকার না করিয়া উপায় নাই। সেই শব্দও আবার সর্বপ্রকারে
 নির্দোষ হওয়া আবশ্যক। হুই হুদ্রিয় যেমন যথার্থ প্রত্যক্ষ-জ্ঞানের সাধন হয়
 না, হুই শব্দকেও সেইরূপ শব্দ-জ্ঞান যথার্থ জ্ঞানের (প্রমা-জ্ঞানের) সাধন বলা
 চলিবে না। অতএব দেখা যাইতেছে যে, অনুমানের সাহায্যে শব্দজ জ্ঞানের
 প্রামাণ্য নিশ্চয় করিতে গেলেও, নির্দোষ শব্দ এবং ঐ নির্দোষ শব্দমূলে
 উৎপন্ন শব্দজ জ্ঞানের সহিত অনুমানকারীর সাক্ষাৎ পরিচয় একান্ত আবশ্যক।
 ফলে, শব্দ যে স্বতন্ত্র প্রমাণ, ইহাট সিদ্ধ হয়। অনুমানের সাহায্যে
 শব্দের প্রামাণ্য-নিশ্চয়ের প্রথাই সেক্ষেত্রে অবাস্তব হইয়া দাঁড়ায়।
 তারপর, শব্দ-অনুমানকে যদি পরার্থানুমান বল, তবে সেখানেও
 শব্দার্থ-বোধের সাহায্যেই (পদসমূহরূপ) বাক্যের অর্থ বোধ উৎপন্ন
 হইবে। বাক্যের অর্থ-বোধের জ্ঞান ব্যাপ্তি-জ্ঞান, পরামর্শ প্রভৃতির
 (অনুমানের যাহা পূর্বাক তাহার) আবশ্যক হইবে না। আলোচ্য
 শব্দ-অনুমানে পদের তাৎপর্যার্থের পবম্পব সহজ বোধকে অনুমানের
 সাধ্য বা প্রতিপাদ্য বলিয়া উপস্থাপন করা হইয়াছে, আর আকাজকা
 প্রভৃতি যুক্ত পদসমূহকে হেতুরূপে উপস্থাপন করা হইয়াছে। ইহা আমরা
 পূর্বেই দেখিয়া আসিয়াছি। ঐ অনুমানের সাধ্যকে অনুমান বলে
 সাধন করিতে গেলেও, ঐরূপ সাধ্য-সিদ্ধির অমুকুল (আকাজকাদি
 মৎপদকদম্বকহাৎ এইরূপ) হেতুর স্বরূপ-বোধের জ্ঞানই শব্দের প্রামাণ্য-
 সাধক আসক্তি, যোগ্যতা প্রভৃতির সহিত অনুমানকারীর সাক্ষাৎ পরিচয়
 আবশ্যক। এখন জিজ্ঞাস্য এই যে, ঐ পরিচয় কি অনুমানের সাহায্যে হইবে,
 না শব্দের বা বাক্যের সাহায্যে হইবে? যদি শব্দের সাহায্যে বল, তবে
 (অনুমান করিবার পূর্বেই) শব্দ যে স্বতন্ত্র একটি প্রমাণ, তাহাতো
 জানাই গেল, শব্দ-অনুমানের আস্তবস্তব সেক্ষেত্রে সম্পূর্ণই নিফল।
 আর যদি ঐরূপ হেতু-বোধ অনুমানের সাহায্যে উৎপন্ন হইবে বল,
 তবে শব্দ-অনুমানের হেতু-সিদ্ধির অমুকুল হেতুর বোধের জ্ঞানও পুনরায়
 অনুমান-প্রয়োগের প্রয়োজন হইবে, ফলে অনবস্থা-দোষই আসিয়া দাঁড়াইবে।

দ্বিতীয় কথা এই, উল্লিখিত শব্দ-অনুমান উপপাদনের ক্ষণ্ত অনুমানের বাহ্য পক্ষ সেই পদসমূহে (“পদানি” এইটিই পূর্বোক্ত শব্দ-অনুমানের পক্ষ, ইহাতে) “আকারকাদিমৎপদকদম্বকহাৎ” এই হেতু যে বর্তমান, তাহা অনুমানকারীর স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। কেননা, হেতুটি পক্ষে না থাকিলে সেক্ষেত্রে কোনরূপ অনুমানই কল্পিবে না। কোনও বাক্যের অন্তর্গত পদগুলি যদি আকারক, যোগ্যতা, আসক্তি প্রভৃতি যুক্তই হয়, তবে সেই বাক্য যে প্রমাণ হইবে, তাহাতে তো কাতারও কোনরূপ আপত্তি থাকিতে পারে না। শব্দের অর্থাৎ বাক্যের প্রামাণ্য-সাধনের ক্ষণ্ত অনুমান-প্রয়োগের সেখানে কি প্রয়োজন থাকিতে পারে? বাক্যের অন্তর্গত পদগুলি এবং তাহাদের অর্থের মধ্যে পরস্পর যে সম্বন্ধ আছে, সেই সম্বন্ধের বোধ পূর্বে উদ্ভূত হইয়াই পরে পদ জ্ঞান, বাক্য-জ্ঞান প্রভৃতি উৎপন্ন হইয়া থাকে। এতরূপ সম্বন্ধবিশিষ্ট অর্থের বোধক হয় বলিয়াই শব্দ অনুমান প্রমাণ হইবে, এইভাবে তাহার। শব্দ-অনুমান সমর্থন করিতে চাইন, তাহাদের অভিমতও কোনক্রমেই গ্রাহ্য-যোগ্য নহে। শব্দ ও তাহার অর্থের সম্বন্ধ আছে সত্য, সেট সম্বন্ধ বাচ্য-বাচকভাবরূপ। শব্দ অর্থের বাচক, আর অর্থ শব্দের বাচ্য। শব্দ করিলে শব্দ-প্রতিপাত্য অর্থের বোধ হইয়া থাকে। শব্দ ও তাহার অর্থের মধ্যে কোনরূপ ব্যাপা-ব্যাপক-ভাব বা ব্যাপ্তি নাই। হেতু ও সাধের ব্যাপ্তি-জ্ঞানকেই অনুমানের সাক্ষাৎ সাধন বলা হয়। শব্দ ও অর্থের মধ্যে যে বাচ্য-বাচকসম্বন্ধ আছে, উহা দ্বারা ব্যাপ্তির নিষ্চয় হয় না, শব্দ ও অর্থের মধ্যে ব্যাপ্তির নিরূপিতক অন্ত কোনরূপ সম্বন্ধ না থাকায়, শব্দ বলিয়া

[illegible]

कैलियास-कठ काव्यमात्र,

— ୨୫୫ —



কোনরূপ অর্থের অনুমান করাও চলে না। শব্দকে অনুমান হইতে স্বতন্ত্র একটি প্রমাণ বলিয়াই গ্রহণ করিতে হয়। উল্লিখিত আলোচনা হইতে ইহাও পরিষ্কারভাবে বুঝা যায় যে, শব্দ-বোধের কারণ এবং অনুমানের কারণ অভিন্ন নহে, বিভিন্ন; তুল্য জাতীয় নহে, বিজাতীয়। শব্দ-বোধের কারণ বাচ্য-বাচকসম্বন্ধের বোধ, অনুমানের কারণ তেজ ও সাধের ব্যাপা-ব্যাপক-সম্বন্ধের বোধ বা ব্যাপ্তি-জ্ঞান। শব্দ-প্রমাণের এবং অনুমানের কারণ বিভিন্ন বলিয়া, বিভিন্ন কারণমূলে উৎপন্ন শব্দ-বোধ এবং অনুমান কখনও এক এবং অভিন্ন হইতে পারিবে না, বিভিন্নই হইবে। ফলে, শব্দ-বোধকে যে অনুমান বলা চলিবে না, তাহা নিঃসন্দেহে প্রমাণিত হয়। সম্বন্ধ-বিশিষ্ট অর্থের বোধক হইলেই যে তাহা অনুমান হইবে, এইরূপ উক্তিও কোন মূল্য দেওয়া চলে না। সেক্ষেপে ক্রমে ইন্দ্রিয়ের সহিত অর্থ বা দৃষ্ট বিষয়ের সম্বন্ধের ফলে উৎপন্ন হয় বলিয়া প্রত্যক্ষও অনুমানই হইয়া দাঁড়ায়। অনুমান বাস্তব অনু কোন প্রমাণ নিরূপণেরই আবশ্যক হয় না। পূর্বের দৃষ্ট বা পরিজ্ঞাত বিষয়-সম্পর্কে যেরূপ শব্দ-জ্ঞান উৎপন্ন হইয়া থাকে, সেইরূপ পূর্বের অজ্ঞাত, অপ্রাপ্ত বস্তু-সম্পর্কেও শব্দ-প্রমাণের ফলে জ্ঞানোদয় হইতে দেখা যায়। এইজন্ত শব্দ-বোধকে স্মৃতিও বলা চলে না। নচ স্মৃতিঃ অপূর্ববিষয়ত্বাৎ। শ্রায়পরিভুক্তি, ৩৬৫; অজ্ঞাত, অপ্রাপ্ত বিষয়-সম্পর্কেও উৎপন্ন হইয়া থাকে বলিয়া, শব্দ-বোধ স্মৃতি নহে। উহা স্মৃতি-জ্ঞান হইতে বিজাতীয় একপ্রকার অনুভূতি। ই অনুভূতির উপপাদনের জন্য স্বতন্ত্র শব্দ-প্রমাণ আবশ্য স্বীকার্য। যন্ত প্রভৃতি মতমিগণও প্রত্যক্ষ, অনুমান এবং শব্দ, এই তিন প্রকার

১। (ক) অপ্রমোহনুমানঃ সম্বন্ধপ্রত্যয়ে সত্যাব বোধকবান্ধিত। চর (বাধ্য-বোধক ভাবান্ধি) বিজ্ঞসম্বন্ধগ্রহণ পেন্দিগানুমানহনিষমাদ। ন চ হ তদন্তি বিজ্ঞঃ সম্বন্ধঃ যদগ্রহাৎ নিষমেনাপেক্ষ্যেণ। অতঃ সম্বন্ধসংলগ্নতয়া তদ্যঃ প্রত্যাকবস্তানি কথ-প্রমাণায়াৎ। জায়পরিভুক্তি, ৩৬৫ পৃষ্ঠা,

(খ) সম্বন্ধবস্তুমানে বালা ব্যাপকমাবঃ। শব্দেতু সদর্পসম্বন্ধো ন ব্যাপ্তি-স্তেন নানুমিত্তিরিতার্থঃ। অত্র ন সম্বন্ধো ন পেক্ষা ত সম্বন্ধান্তরমেব শব্দরূপানুমান ইত্যাপেক্য পরিভরতি। ন চেতিঃ। সতি সম্বন্ধে প্রম নিঃসংকল্পঃ সন্মেব নতার্থঃ। সম্বন্ধমাত্রেন অনুমিত্তিঃ প্রত্যাকতাপি তথাস্বনাপদমতি।

ঐনিবাস কৃত জায়সার, ৩৬৫ পৃষ্ঠা ;



প্রমাণই অঙ্গীকার করিয়াছেন। বিশিষ্টাদ্বৈত সম্প্রদায়ের প্রাচীন আচার্য্য যামুন যুনি তাঁহার গ্রন্থে শব্দ-অনুমানের বিরুদ্ধে আগমের প্রামাণ্য সমর্থন করিয়া বলিয়াছেন যে :—

তস্মাদন্তি নদীতীরে ফলমিত্যেবমাদিহু।

যা সিদ্ধবিষয়া বৃকিঃ সা শাকী নানুমানিকী ॥

বেহটের শ্রায়পরিভুক্তিতে উক্ত যামুনাচার্য্যের শ্লোক :

শ্রায়পরিভুক্তি, ৩৬৮ পৃষ্ঠা ;

বরদবিকু মিশ্র প্রভৃতি বিশিষ্টাদ্বৈত সম্প্রদায়ের আচার্য্যগণও যামুনাচার্য্যের সিদ্ধান্তের অনুবর্তন করিয়া, তত্ত্বরূপের প্রভৃতি গ্রন্থে আগম-প্রামাণ্য বিস্তৃতভাবে বিচারপূর্ব্বক উপপাদন করিয়াছেন। বিশিষ্টাদ্বৈত-সম্প্রদায়ের সেই উপপাদন সূক্ষ্মভাবে বিচার করিলে তাহাতে বৈশেষিকের বিরুদ্ধে নৈয়ায়িকের শব্দ-পামাণ্য উপপাদনের যুক্তিফালের প্রভাব সুধী দার্শনিক অবশ্যই লক্ষ্য করিবেন। বাক্য কাহাকে বলে ? (বাক্যের ঘটক) পদের লক্ষণ কি ? ইহার উত্তরে বেহটনাথ বলিয়াছেন, পদসম্বোধবিশেষে বাক্যম্ শ্রায়পরিভুক্তি, ৩৬১ পৃষ্ঠা ; বেহটোক্ত বাক্যের লক্ষণের ব্যাখ্যা করিতে গিয়া শ্রায়পরিভুক্তির টীকাকার শ্রীনিবাস তাঁহার শ্রায়সারে বলিয়াছেন যে, বিশেষ সংসর্গের অর্থাৎ আকাঙ্ক্ষা, আসক্তি, তাৎপর্য্য প্রভৃতির বোধক বিশিষ্ট পদসমূহকেই বাক্য বলিয়া জানিবে।^১ পদের পরিচয়ে শ্রীনিবাস বলেন, শুধুমাত্র বর্ণসমূহকে পদ বলিয়া গ্রহণ করা যায় না, তাহা হইলে “কপটত” এইরূপ যথেষ্টভাবে উচ্চারিত বর্ণসমূহ, যাহা কোনরূপ অর্থের বোধক হয় না, তাহাও পদের লক্ষণাক্রান্ত হইয়া পড়ায়। দ্বিতীয়তঃ বর্ণের সমূহই যদি পদ হয়, তবে “অঃ” এই একাক্ষর পদে যে বিমূকে, “ইঃ” এই একপদে যে কামদেবকে বুঝায়, (সমূহ না থাকায়) সেই এক এক অক্ষর হো পদ বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। তদ্বিপর

১। প্রত্যক্ষমন্ত্ৰস্বানক শাস্ত্রক বিবিধাগমম্।

এবং সুবিদিতঃ কুর্বাৎ বসন্তে ধর্মগীপতঃ। যজুসংহিতা, ১২.১০১ ;

দৃষ্টঃশ্রয়ানাগমজমিত্তি মবঃশ্রমিতবিসম্বৃত্তঃ শব্দানুমানহো তেদো দৃষ্টতে।

শ্রায়পরিভুক্তি, ৩৬৪ ;

২। সংসর্গবিশেষবিশিষ্টপদসমূহ ইত্যর্থঃ। বিশেষ আকাঙ্ক্ষাশ্রিত্তি বোধম্।

শ্রায়সার, ৩৬৮ পৃষ্ঠা ;



সুবস্তুকে পদ বলিলে, তিঙস্তু পদকে আর পদ বলা যায় না, পক্ষান্তরে, তিঙস্তুকে পদ বলিলে সুবস্তু পদ হয় না।^১ এইরূপে পদের লক্ষণ-নির্বাচন কষ্টসাধ্য হইয়া দাঁড়ায়। এই অবস্থায় বেঙ্কটনাথ বলিয়াছেন যে, প্রমাণ-রহস্যবিদ পণ্ডিতগণ যাহাকে “পদ” আখ্যা দিয়া থাকেন, তাহাকেই পদ বলিয়া গ্রহণ করিতে হইবে।^২ পদ, বাক্য প্রভৃতির স্বরূপ বিশ্লেষণ করিতে গিয়া মাধব-পণ্ডিতগণ বলেন যে, পদ এবং বাক্য, শব্দের এই দুই প্রকার রূপের পরিচয় পাওয়া যায়। সুপ, তিঙ, প্রভৃতি ‘বল’কৃষুস্ত সার্থক বর্ণসমষ্টিকে পদ-সংজ্ঞা দেওয়া হইয়া থাকে। গৌতম মুনিও তাহার স্মারসূত্রে বিভক্তাস্ত বর্ণরাজিকেই পদ বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন -তে বিভক্তাস্তাঃ পদন্। স্মারসূত্র, ২।২।৫৮, জয়সুভট্টও স্মারমঞ্জরীতে গৌতমের কথার পুনরাবৃত্তি করিয়া বলিয়াছেন, পদঃ হি বিভক্ত্যন্তো বর্ণসমূহায়ো ন প্রাতিপদিকমাত্রম্। স্মারমঞ্জরী, ৩২২ পৃষ্ঠা, এই পদ শাস্ত্র-পণ্ডিতগণের মতে যৌগিক, ক্রুত এবং যোগক্রুত, এই তিন প্রকার। নৈয়ায়িকগণ যৌগিক-ক্রুত নামে আরও এক প্রকার পদের বিভাগ করিয়া পদকে চারি প্রকার বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। প্রকৃতি এবং প্রত্যয়ের অর্থের সাহায্যে যে-পদের অর্থ বুঝা যায়, তাহাকে যৌগিক-পদ বলে। পাচক, পাঠক প্রভৃতি এই যৌগিক-পদ। যেখানে প্রকৃতি ও প্রত্যয়ের অর্থের সাহায্যে পদের অর্থ বুঝা যায় না, তাহা ক্রুত শব্দ। “মণ্ডপ” শব্দ এই জাতীয় ক্রুত শব্দ। মণ্ডপ শব্দে মণ্ড যে পান করে সেইরূপ মণ্ডপায়ী আত্মরকে না বুঝাইয়া, পূজা-মণ্ডপকে বুঝায় পক্ষান্তরে পক্ষে জাত এই অর্থে শৈবাল প্রভৃতিকে না বুঝাইয়া যে পদ্যকে বুঝায়, ইহা যোগক্রুত শব্দ। উদ্ভিদ শব্দে যোগার্থ বশতঃ পৃথিবীর বন্ধ ভেদ করিয়া উ-পন্ন তরু, গুল্ম প্রভৃতিকে বুঝায়। ক্রুত বশতঃ বেদোক্ত উদ্ভিদ-যাগকে বুঝায়। এইরূপ শব্দকে নৈয়ায়িকগণ যৌগিক-ক্রুত শব্দ বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন কয়েকটি পদে মিলিয়া একটি বাক্য গঠিত হয়। বাক্যের অন্তর্গত পদগুলির মধ্যে পরস্পর আসক্তি, আকাঙ্ক্ষণ, যোগ্যতা

১। নহু কি নঃ পদঃ নাম বৎসংসদীপ্তেবোদ্যোগম। - তাবদ্বর্ণসমূহঃ কপটাদীনামপি পদতাপতেঃ। একবর্ণাকৃকানাম্ অঃ বিকুঃ ইঃ কাম ইত্যাদীনাম্ পদতানাপতেচ্চ, নাপি সুবস্তুঃ তিঙস্তুঃস্বভাবঃ, না প্ তিঙস্তুঃ সুবস্তুঃস্বভাবঃ।

ভাটসার, ৩৬৬ পৃষ্ঠা :

২. প্রামাণিকপদব্যবহারবিধিঃ পদম। ক রূপতিঙ, ৩৬৬ পৃষ্ঠা :



প্রকৃতি থাকিলে, সেই পদগুলি “বাক্য” সংজ্ঞা লাভ করে। মাধবমুকুন্দ তাঁহার পরপক্ষগিরিবল্লভেও আকাঙ্ক্ষা, আসক্তি প্রকৃতি যুক্ত পদসমূহকেই বাক্য আখ্যা দিয়াছেন।*

বাক্যাজ পদসমষ্টির মধ্যে আকাঙ্ক্ষা প্রকৃতি না থাকিলে তাহা যে বাক্য হইবে না, এবিষয়ে সকলেই একমত। আকাঙ্ক্ষা কাহাকে বলে? এই প্রশ্নের উত্তরে বলা যায় যে, কোনও বাক্যের এক অংশ অনিবার্য অপর অংশগুলিকে জানিবার জন্য চিহ্নাশুর বাক্যের আকাঙ্ক্ষা, যে বাক্যলতা দেখা যায়, তাহারই নাম আকাঙ্ক্ষা। আসক্তি, যোগাত, “দেখিতেছে” অনিলেই কে কাহাকে দেখিতেছে, কোথায় তাৎপর্য প্রকৃতির দেখিতেছে? এইরূপে “দেখিতেছে” ক্রিয়ার কর্তা, কণ্য এবং অধিকরণকে জানিবার জন্য যে চেষ্টা হইয়া থাকে, তাহাকেই আকাঙ্ক্ষা বলে। পূর্বপদসম্ভাতাকাক্ষাপুরকতমাকাক্ষা। প্রমাণচক্ষিকা ১৫৮ পৃষ্ঠা; এইকণ আকাঙ্ক্ষাকে লক্ষ্য করিয়াই দ্বৈত বেদান্তী মাধব-সম্প্রদায় এবং নিম্বার্ক-সম্প্রদায়ের আচাৰ্য্য মাধব মুকুন্দ বলিয়াছেন, যেই পদ বাতীত যেই পদের অর্থ-বোধ সম্ভব হয় না, সেই পদের সহিত সেই পদের আকাঙ্ক্ষা আছে বুঝিতে হইবে।* এই মতে অর্থের অল্পপপত্তিকেই আকাঙ্ক্ষার বীজ বলিয়া জানিবে।

১। বিতক্তায়া বর্ণাঃ পদম্। অকাঙ্ক্ষা সর্বিধি-যোগাতাবতঃ পদানাম্ সমূহো বাক্যম্। প্রমাণচক্ষিকা, ৮০ পৃষ্ঠা।

২। বাবাবক আকাঙ্ক্ষাতঃ পাতলেভ্যান্মিষেষমতি পদসমূহাঃ সম

পরপক্ষগিরিবল্লভ, ২২০ পৃষ্ঠা।

৩. যত যেন বিনা বাক্যার্থানুভাবকতঃ তত তেনাকাঙ্ক্ষা, যথা ঘটমানেষতঃ ক্রিয়াপদস্ত কণ্যপদেন বিনা ক্রিডাকর্ষণাব্যবহাৎজনক ইমিত্যানয় পদস্তম্ভটপদেন সহাকাঙ্ক্ষ। প্রমাণচক্ষিকা, ১৫৮ পৃষ্ঠা।

৪। যৎপদেন বিনা যৎপদস্ত অব্যয়ানুভাবকতঃ তেন সহ তক্তাকাঙ্ক্ষা ক্রিয়াপদস্ত কাধকপদং বিনা, কারকপদস্ত ক্রিয়াপদং বিনা শাকদোষজনকতঃ ২ - তমোদিতবেতরাকাঙ্ক্ষা। পরপক্ষগিরিবল্লভ, ২২০ পৃষ্ঠা।

(গ) যৎপদেন বিনা যৎপদস্ত অব্যয়ানুভাবকতঃ তেন সহ তক্তাকাঙ্ক্ষা, ৮৫ কারিকা; যেন পদেন বিনা যৎপদস্ত অব্যয়ানুভাবকতঃ তেন পদেন সহ তক্তাকাঙ্ক্ষা ইত্যর্থঃ। ক্রিয়াপদং বিনা কারকপদং নাব্যবহাৎ জনকতীতি তেন তক্তাকাঙ্ক্ষা। মুক্তাবলী ৮৫ কাঃ,



অবয়্যাপপত্তিরাকাঙ্ক্ষতি : পরশকগিরিবহু, ২২০ পৃঃ; আলোচিত
আকাঙ্ক্ষা অর্থাৎ বাক্যান্তর্গত বিভিন্ন অংশগুলিকে জানিবার জন্য যে
বাঞ্ছা বা ব্যাকুলতা তাত্ত্বিক চেতনের ধর্ম, অচেতনের ধর্ম নহে।
সুতরাং বাক্যের অর্থ জানিবার জন্য যিনি ব্যাকুল সেই পুরুষেই কেবল
আকাঙ্ক্ষা থাকিলে, বাক্যান্তর্গত অচেতন পদসমূহে তাহা থাকিতে পারে না।
এই অবস্থায় বাক্যের ঘটক পদগুলিকে “সাকাঙ্ক্ষ” বলা হয় কি হিসাবে ?
এইরূপ আপত্তির উত্তরে মাধব এবং মিথ্যাক সম্প্রদায়ের বৈদ্যাত্মিকগণ বলেন
যে, আকাঙ্ক্ষা চেতনের ধর্ম হইলেও বাক্যার্থ এবং বাক্যান্তর্গত পদগুলি সেই
আকাঙ্ক্ষার জনক বিধায়, তাত্ত্বিকগণকে (গৌণভাবে) সাকাঙ্ক্ষ বলা হইয়া
থাকে।^১ মীমাংসক এবং অদ্বৈত-বেদান্তীর ন্যে আকাঙ্ক্ষা পদের ধর্ম নহে,
পদার্থের ধর্ম। সুতরাং মীমাংসা এবং অদ্বৈত-বেদান্তের সিদ্ধান্তে একটি
পদার্থকে জানিলে অপর পদার্থকে জানিবার যে ইচ্ছা হয়, তাহার নাম
আকাঙ্ক্ষা। যে জিজ্ঞাসু নহে এইরূপ পার্শ্বস্থ ব্যক্তিরও বাক্য শুনিমামাত্রই
অর্থ-জ্ঞানের উদয় হইতে দেখা যায়। অতএব বস্তুতঃপক্ষে জানিবার ইচ্ছা
(জিজ্ঞাসা) থাকুক, বা নাই থাকুক, জিজ্ঞাসার যোগ্য হইলেই সেই বাক্যে
আকাঙ্ক্ষা আছে বুলিতে হইবে।^২ যেই বাক্যের যাহা ভাৎপর্য্য তাহা যদি

কোনও প্রকারে বাধাপ্রাপ্ত না হয়, তাহা হইলেই সেই
যোগ্যতা বাক্যে যোগ্যতা আছে বলিয়া বুঝা যাউক। যোগ্যতা

ভাৎপর্য্য-বিষয়াবাস্য এবং অদ্বৈতসিদ্ধি, ৬৮৯ পৃঃ, “জলের
দ্বারা সেচন করিতেছে” বলিলে জলের সহিত সেচন ক্রিয়ার অধ্বয়ে কোনরূপ
বাধা দেখা যায় না। কিন্তু বহির্মা সিক্তি, অগ্নির দ্বারা সেচন করিতেছে
এইরূপ বলিলে, অগ্নির সহিত সেচন ক্রিয়ার অধ্বয়ে বাধা আছে।

১ (ক) যদ্যপাকাঙ্ক্ষা চেতনধর্মঃ তথাপি অর্থাভাবৎ স্বপদশ্রোতৃবলোক্ত-
ধর্মবাক্যাকাঙ্ক্ষনকথেন সাকাঙ্ক্ষাইত্যাচ্যেৎ। তৎপ্রতিপাদকত্বাৎ পদান্তপি সাকাঙ্ক্ষা-
নীত্যাচ্যেৎ। প্রবণচজিকা, ১৪৮ পৃষ্ঠা;

(খ) জাত্ববিস্তবেলকাক্যাকাঙ্ক্ষনকথেনৈব পদানাং সাকাঙ্ক্ষকং নহু
আকাঙ্ক্ষানবধেন তন্ত চেতনাসাধাবৎত্বাৎ শব্দত অচেতনত্বেন তদ্ব্যযোপাৎ এতেন
ছন্দা পৌরষ ইত্যসি পদসমূহত বাক্যবিনতি নিবৃত্তম আকাঙ্ক্ষ শূন্যত্বাৎ। পরশক-
গিরিবহু, ২২০ পৃষ্ঠা;

২। পদার্থানাং পদসম্পত্তিজিজ্ঞাসাবিনয়ব্যয়োগ্যত্বমাকাঙ্ক্ষা।

অজিজ্ঞাসোবপি বাক্যার্থবোধেন যোগ্যত্বমুপাভব।

সেদান্তপড়িতাবা, ২১২ পৃষ্ঠা :



কেননা, সেচন ক্রিয়া জলের দ্বারা হওয়াই স্বাভাবিক, বহির্ভূত সেচন ক্রিয়ার যোগ্যতা নাই। ফলে, “বহির্ভূত সিকতি” এইরূপ বাক্যকে যোগ্যতার অভাব থাকায় প্রমাণ বলা চলিবে না।^১ তদ্ব্যমসি প্রভৃতি বেদান্ত-মহাবাক্যের অন্তর্গত “তৎ” এবং “বম্” এই পদ দুইটির অর্থ বিচার করিলে, ঐ পদদ্বয়ের বাচ্য-অর্থের অভেদ আপাতদৃষ্টিতে বাধাপ্রাপ্ত বলিয়া মনে হইলেও, অদ্বৈত-বেদান্তের সিদ্ধান্তে “তৎ” এবং “বম্” এর উভয় পদেরই চৈতন্য লক্ষণা করায়, নিকটস্থে ভূম্য চৈতন্যই উভয় পদের অর্থ বলিয়া বুঝা যায়। চৈতন্যের অভেদাশয়ে কোনই বাধা নাই, সুতরাং “তদ্ব্যমসি” এই বাক্যও অদ্বৈতবাদীর দৃষ্টিতে যোগ্যতা আছে ইহাই দেখা গেল, যোগ্যতার অভাব ঘটিল না। ফলে, ঐ বাক্যও প্রমাণই হইল।

বাক্যের অর্থ বোধের জন্য বাক্যের অন্তর্গত পরস্পর অন্বয়সাপেক্ষ পদগুলির উচ্চারণ অনতিবিনাশে হওয়া আবশ্যিক, ইহারই নাম আসক্তি বা সহিত্ব। গান, আনয়, এই পদ দুইটি অবিলম্বে আসক্তি বা সহিত্ব উচ্চারিত হইলেই, উচ্চারিত পদদ্বয়ে আসক্তি থাকিবে বলিয়া ইহা একটি বাক্য হইবে। “গান” এই পদটি প্রথম ঘণ্টায় উচ্চারণ করিয়া, দ্বিতীয় ঘণ্টায় “আনয়” পদটি উচ্চারণ করিলে, বাক্যের ঘটক উক্ত পদ দুইটির সহিত্বের অভাববশতঃ ইহা বাক্য হইবে না।^২ দ্বিতীয়তঃ বাক্যস্থ যেই পদের সহিত্ব যেই পদের

১। (ক) যোগ্যতাঃ তাৎপৰ্য্য বহুসংসর্গাবধেঃ। বহির্ভূতসিকতিতাদৌ তাদৃশ-সংসর্গে ন প্রতিবর্ত্যাপ্তেঃ। বেদান্তদর্শনামা, ২২৬ পৃষ্ঠা।

(খ) প্রতীত্যবচ্ছিন্ন প্রমাণাদিনিরোধাতো যোগ্যতা। যদা জলেন সিকতিতায় জলসেচনয়োঃ কার্য কারণভাবসংসর্গস্ত অব্যবহিতত্বাৎ সেচনস্ত জলেন সচ অবধৌ যোগ্যতা। অতএব অষ্টিনা সিকতিতি ন বাক্যম্। যোগ্যতাবিরহাৎ। নহি অগ্নিসেচনয়োঃ পরস্পরব্যবযোগ্যত্বম্। প্রমাণচক্রিকা, ১৪৮ পৃষ্ঠা।

(গ) পদার্থসংসর্গাবধৌ যোগ্যতা, পদার্থস্ত পদার্থান্বয়সম্বন্ধে বা। অষ্টিনা সিকতিতাস্ত পদসমুদায়কেইপি ন বাক্যতঃ যোগ্যতাতাবাৎ। পরমকসিদ্ধিবজ্র, ২২০—২২১ পৃষ্ঠা।

(ঘ) পদার্থে ক্ত তৎকর্তা যোগ্যতা পরিকীৰ্ত্তিতা। তাৎপারিচ্ছিন্ন ৮০ কাঃ; একপদার্থে চ পরপদার্থসম্বন্ধে যোগ্যতেন্তার্থঃ। তজ্জ্ঞানাতাবাৎ বহির্ভূত সিকতিতাদৌ ন শাক্যবোধঃ। দ্ব্যুতাবলী, ৮০ কাঃ;।

২। (ক) ইত্যন্তব্যবহাসাপেক্ষায়াঃ পদান্যাবিলম্বেনোচ্চারণমাসক্তিঃ সৈব সহিত্বিকচাত্ত, কালব্যবধানেনোচ্চারিতপদসমুদায়স্ত ন বাক্যকম্ তদ্রাস্তাতাবাৎ।

পরমকসিদ্ধিবজ্র, ২২১ পৃষ্ঠা।

(খ) অবিলম্বেনোচ্চারিতকঃ সহিত্বিঃ। বধ্যব্যবধানেন উচ্চারিতানি গায়নযে-



অর্থ-বক্তার অভিপ্রেত, বাক্যের অর্থ-বোধের জন্য সেই পদগুলি
কাছাকাছি থাকে। আবশ্যিক। পদগুলি কাছাকাছি থাকিলেই বাক্য
“আসত্তি” আছে বুঝা যাইবে। পরস্পর অর্থ-যোগ্য বাক্যস্থ পদগুলি
যদি পদান্তরের দ্বারা ব্যবধানে পড়িয়া যায়, তবে সেইরূপ বাক্য
আসত্তি থাকিবে না। ফলে, ঐরূপ বাক্য হইতে কোনরূপ অর্থ-
বোধও উৎপন্ন হইবে না। “পক্ষতঃ ভুক্তং বহুমান্ রামেন” এইরূপ
বাক্যে “পক্ষতঃ” পদের সহিত “বহুমান্” পদের, এবং “রামেন” এই
পদের সহিত “ভুক্তং” পদের অর্থ-বক্তার অভিপ্রেত। অর্থ-যোগ্য
পদগুলি একটির পর একটি সজ্জিত থাকিলে, এই বাক্যে আসত্তি থাকিত,
শাস্ত্র-বোধেরও উদয় হইত। এখানে “পক্ষতঃ” এই পদের পর “ভুক্তং”
পদটি থাকিয়া বহুমান্ পদটিকে ব্যবধান করায়, বাক্যটি আসত্তি
বা সন্নিধিবিশীন হইয়া পড়িয়াছে; সুতরাং এইরূপ বাক্য হইতে
বাক্যার্থ-জ্ঞানোদয়ের কোনরূপ সম্ভাবনা নাই।

ତୁই ଏକାର ମନାର୍ଥের পরিচয় পাওয়া যায়, তদ্বশে একটি পদের
বাচ্যার্থ বা অর্থ, ইত্যাদি অনেক শক্তি বলিয়া পରିচিত, যেথাটি লক্ষ্যার্থ ।
মনোমাত্রই কোন-না-কোন অর্থের বাচক হয় ; পদে অর্থের বাচকতা-শক্তি

১।
 শক্তির পরিচয়
 আছে। এই শক্তি-পদার্থটি কি তাহা বিবেচনা। গুরু
 বলিলে গুরুত্বপূর্ণধারী পণ্ডিতের দ্বারা। ইহাষ্টে গোপালকবিশ্ব
 শক্তি বা মুখ্যার্থ। বৈদ্যাসিকদিগের মতে “এই পদ হইতে
 এই অর্থ বুঝা যাইবে” এইরূপ উৎপত্তি বা উচ্চার নামকে
 শক্তি বা শক্তি। বৈদ্যাসিকগণ এই শক্তিকে একটি পৃথক পদার্থ বলিয়া
 মনে করেন না। অগ্নিতে যে দাহিকা-শক্তি আছে, তাহা তাহাদের মতে

জ্ঞানিগণানি সন্নিবিষ্ট। অতএব প্রহবে প্রহবেহনহোচ্চৈবতানি গাংনায়
জ্ঞানীনি ন বাণাং। সন্নিকটবায়ঃ। প্রযাণচক্ৰিকা ১৫৮ পৃষ্ঠা :

१। (४) आशिक्षादायक नून नमस्तुभ्यम् ।

যে: প্রতিভা, ২২৬ পৃষ্ঠা :

[illegible]

शिक्षासमसूचिका, ६२ का' २०

১ পরার্থে চিহ্নিতঃ অতোহা লক্ষ্যবুদ্ধিঃ । তত্র শব্দকর্তা ২ পরার্থঃ ।
মুখ্যঃ বৃত্তিঃ । বেঃ পরিভাষা, ২৩২ পৃষ্ঠা :



অগ্নি হইতে কোন পৃথক্ পদার্থ নহে। মৌমাংসক এবং অদ্বৈত-বেদান্তদ্বীর
 নাক্তি কাহাকে মতে শক্তি একটি স্বতন্ত্র পদার্থ। অগ্নিতে যে দাহিকা-
 বলে ? শক্তি আছে, তাহাও ইহাদের মতে অগ্নি হইতে পৃথক্ বস্তু।
 নাক্তি অতিবক্ত একরূপ দেখা যায় যে, কোনও এক জাতীয় মণিকে অগ্নির
 পদার্থ কি ? নিকটে উপস্থিত করিলে অগ্নির দাহিকা শক্তি তিরোহিত
 হয়; ঐ মণি দূরে সরাইয়া লইলে অগ্নির দাহিকা-শক্তি পুনরায় ফিরিয়া আসে।
 ইহা হইতে স্পষ্টতাই বুঝা যায় যে, অগ্নির দাহিকা-শক্তি অগ্নি হইতে পৃথক্
 বস্তু। নৈয়ায়িকগণ এখানে বলেন যে, মণির উপস্থিতি এবং অনুপস্থিতিতে
 অগ্নির দাহিকা-শক্তির বার বার উৎপত্তি এবং বিনাশ মানিতে গেলে
 তাহা হয় অত্যন্ত গুরুতর কষ্টসাধ্য। এতজন্য অগ্নি হইতে পৃথক্ ঐ দাহিকা-
 শক্তিকে অগ্নি দাহের প্রতি কারণ না বলিয়া, দাহিকা-শক্তির প্রতিরোধী মণির
 অভাববিশিষ্ট বহুকেই দাহের কারণ বলা অধিকতর যুক্তিসঙ্গত। শ্রায়-মতে
 বহুই দাহের কারণ, তবে দাহ-প্রতিরোধী মণি দাহের প্রতিবন্ধক হইয়া
 থাকে বলিয়া, প্রতিবন্ধক মণির অভাবকে অবশ্যই কারণ বলিতে হইবে। এই
 জন্তই নৈয়ায়িক মণির অভাববিশিষ্ট বহুকে দাহের কারণ বলিয়া সিদ্ধান্ত
 করিয়াছেন। মৌমাংসক এবং বেদান্তিক নৈয়ায়িকদিগের এই সিদ্ধান্ত সমর্থন
 করেন না। তাহাদের মতে বহুর দাহিকা-শক্তির বার বার উৎপত্তি এবং
 ক্ষয়-সংঘটন অত্যন্তদুঃস্থ, তখন বহুর দাহিকা-শক্তিকে বহু হইতে পৃথক্
 পদার্থ বলিয়া গ্রহণ করাটী যুক্তিযুক্ত। কারণে কার্যের যে সৃজনী-শক্তি
 আছে, তাহাও কারণ হইতে পৃথক্ পদার্থ। গোশঙ্কর শোনিমাত্র গল-
 কাম্বলধাবা পতুর জ্ঞান উৎপন্ন হয়। গোশঙ্করটি এস্থলে উক্ত অর্থ-বোধের
 মুখ্য কারণ বা সাক্ষাৎ সাধন; আর ঐরূপ পশুবিশেষের জ্ঞান গোশঙ্কের বাচ্য
 বা প্রতিপাদ্য। গোশঙ্করূপ কারণে আলোচিত অর্থ-জ্ঞানরূপ কার্যের জনক
 শক্তি আছে, ঐ শক্তি আছে বলিয়াই, গোশঙ্কর শুনিবামাত্র ঐরূপ অর্থের
 বোধ হইয়া থাকে। অর্থ-জ্ঞানরূপ কার্যের দ্বারা অনায়াসেই বাচক শঙ্কর
 অর্থ-বোধের সাধক শক্তির অনুমান করা যাইতে পারে। ঐ শক্তির সাহায্যে
 মুখ্যতঃ যে অর্থের বোধ হয় তাহাকেই বাচ্যার্থ, মুখ্যার্থ বা শক্যার্থ বলে।^১

১। সা চ শক্তিঃ পদার্থীভবত্, সিদ্ধান্তে কারণেষু কাৰ্য্যমুকূলশক্তি-
 মাহত পদার্থীভবত। সা চ তত্ত্বপদকল্পপদার্থজানকলকার্য্যভবেৎ। তাদৃশ-
 শক্তিবিশেষঃ লবায়ত্। বেদান্ত-সিদ্ধান্ত, ২০০, ২১০ পৃষ্ঠা।



এখন প্রশ্ন এই যে, গাভের এই শক্তি থাকে কোথায়? “গোঃ” এই পদের দ্বারা কি গোর আকৃতিকে বুঝাইবে? না গোর আকৃতিকে, (general shape) না গো-ব্যক্তিকে (particular cow) বুঝাইবে? এই বিষয় লইয়া দার্শনিকগণের মধ্যে গুরুতর মত-ভেদ দেখিতে পাওয়া যায়। কুমারিলপন্থী মীমাংসক এবং অধেত-বেদান্তী বলেন, জাতিই একমাত্র পদার্থ; গোশব্দের দ্বারা শক্তি তাহা গোত জাতিতেই থাকে। জাতিকে না জানিলে ব্যক্তিকে জানা যায় না। গোর অর্থাৎ গো-প্রাণীর অসাধারণ ধর্ম কি তাহা না বুঝিলে, গরু কাছাকে বলে তাহা চিনিবার উপায় নাই। গরু চিনিতে হইলে গরুর দ্বারা অসাধারণ ধর্ম, তাহা পূর্বেই জানা আবশ্যিক। এতদ্বারা গোশব্দের গোবে শক্তি কল্পনা করাষ্টে স্বাভাবিক। গোশব্দের দ্বারা একমাত্র গোর-জাতিকে বুঝাইলেও জাতি হইবে ব্যক্তিকে চাড়িয়া থাকিতে পারে না। গো-শব্দীর চাড়িয়া অর্থাৎ কোথায়ও গোবে কল্পনা করা যায় না। জাতি ও ব্যক্তির জ্ঞান একইটে উদ্ভিত হয়। একজ্ঞান-বেত্তা বলিয়াই জাতির বোধ হইলে, সঙ্গে সঙ্গে ব্যক্তিরও বোধ হইয়া থাকে। কথংহি গবাদিপদাদ ব্যক্তিভানমিতি চেৎ জাহেবাক্তিসমানসংবিৎসংবেদ্যভয়েতি ক্রমঃ। বেদান্তপরিভাষা, ১:৫ পৃষ্ঠা। গো-ব্যক্তি আনন্ত এবং অসংখ্য। অসংখ্য প্রত্যেক গো-শব্দীর ভিন্ন ভিন্ন ভাবে গোশব্দের শক্তি কল্পনা করিতে যাওয়া নিতান্তই গৌরবও বটে, অসম্ভবও বটে।

কুমারিলপন্থী জাতি-শক্তিবাদের খণ্ডন করিতে গিয়া প্রাচীন নৈয়ায়িক-গণ বলিয়াছেন যে, গোর আকৃতি এবং গো ব্যক্তিকে না জানিলে, গোর-জাতিকে কোনমতেই জানা যায় না। জাতির বোধ আকৃতি এবং ব্যক্তির জ্ঞানকে অপেক্ষা করে। যিনি গরুর আকারটি কিরূপ, গো-পশুটি দেখিতে কেমন, তাহা জানেন না এবং কখনও গরু দেখেন নাই, এতরূপ ব্যক্তির গো-জাতি সম্পর্কে কোনরূপ জ্ঞানোদয় হওয়া সম্ভবপর কি? এই অবস্থায় গোর আকৃতি এবং ব্যক্তিকে বাদ দিয়া কেবল গোর-জাতিকেই গোশব্দের শকার্থ বা মুখ্যার্থ বলিয়া গ্রহণ করা চলে না। এইরূপে জাতি-শক্তিবাদ খণ্ডন করিয়া প্রাচীন নৈয়ায়িক-সম্প্রদায় বাঁক,

১। নাকৃতিবাক্যপেক্ষাকৃত্যক্তিবাক্যে:। ভাষ্যহে ২।১৩৫,

কাতোহতিব্যক্তিরাকৃতিবাক্যী অপেক্ষতে, নানুভবমানাভ্যাকৃতো। বাক্যোচ
জাতিমাত্রং ওহং শৃণতে। তদ্বার জাতিঃ পদার্থ ইতি। বাংভাষ্যন-ভাষ্য ২:২:৫৫,



আকৃতি এবং জাতি, এই তিনটিকেই পদের অর্থ বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন - ব্যক্ত্যাকৃতি জাতয়ন্ত পদার্থঃ। জায়ন্তু, ২।২।৬৬, গোশব্দে দ্বারা গো-জাতি এবং গো-ব্যক্তি-বিশিষ্ট ব্যক্তির বোধ হইয়া থাকে। একপক্ষে গো-ব্যক্তি, গো-ব্যক্তি এবং গো-জাতি, এই পদার্থত্রয়েই গোশব্দে শক্তি স্বীকার করা অবশ্য কর্তব্য। শব্দশক্তিপ্রকাশিকা নামক গ্রন্থে জগদীশ তর্কালঙ্কার প্রাচীন নেয়ামিকের অভিমত বলিয়া উক্ত মতের উল্লেখ করিয়া বলিয়াছেন। গো-ব্যক্তি, ব্যক্তি এবং জাতি, এই তিনই গোশব্দে অর্থ বা প্রতিপাদ্য হইলেও, সকল ক্ষেত্রে এই তিনটিকেই যে প্রধানভাবে বুঝা যাক্বে এমন নহে। কোন স্থলে ব্যক্তির, কোন ক্ষেত্রে জাতির, কোণায় বা আকৃতির প্রাধান্য পরিলক্ষিত হয়। উল্লিখিত পদার্থত্রয়ের একটি প্রধান হইলেই, অপর দুইটি যে অপ্রধান হইবে, তাহা সচক্ষেই বুঝা যায়। কিন্তু তাহা হইলেও আলোচ্য পদার্থত্রয়েই যে গো-পদের একটি শক্তি বা সঙ্গত আছে, তাহা ভুলিলে চলিবে না। ভিন্ন ভিন্ন পদার্থে ভিন্ন ভিন্ন শক্তি প্রাচীনগণ স্বীকার করেন নাই। গো-জাতি, গো-ব্যক্তি প্রভৃতি পদার্থে গোশব্দে গো-ব্যক্তিকেই প্রধানভাবে বুঝাইয়া থাকে। কেননা, গো-জাতির বা গো-ব্যক্তির তো গমনাগমন প্রভৃতি সম্ভবপর নহে; সুতরাং আলোচ্য স্থলে গো-ব্যক্তিকেই যে বুঝাও গোশব্দে দ্বারা বুঝা যায়, তাহা নিঃসন্দেহ। তাহা পর, “গুরুকে পায়ের দ্বারা স্পর্শ করিবে না, গো-পদা স্পষ্টেবা,” এইরূপ বাক্যে গুরুমাত্রকেই পায়ের দ্বারা স্পর্শ করার নিষেধ সূচনা করে বলিয়া, গোশব্দে এখানে গো-সামান্যকে অর্থাৎ গো-জাতিকেই বুঝায়। আকৃতির উপাধরণ উল্লেখ করিতে গিয়া, জয়ন্তুতট্ট, উদ্ভেদ্যত কর প্রভৃতি বলিয়াছেন যে, বৈদিক যজ্ঞে যেখানে পিটুলির দ্বারা গুরু প্রস্তুত করিবার কথা আছে, (পিষ্টকমযো গাবঃ ক্রিয়ন্তাম্) সেস্থলে গোশব্দে প্রধানতঃ গো-ব্যক্তিকে, এবং গো-জাতিকে বুঝাইয়া থাকে। পিটুলির তৈয়ারী গুরুতে গো-জাতি নাই; সুতরাং জাতির সেক্ষেত্রে বোধ হইবে না, শুধু শক্তি এবং আকৃতিতেই বুঝাইবে। প্রাচীন যজ্ঞ এইরূপে জাতি,

১। ক’চৎ প্রযোজ্য জাতঃ প্রাধিকঃ ব্যক্তিবৈভবঃ যথা “গৌর পদ স্পষ্টেবা”তি, সর্বগাবীন্ প্রতিলেখ্য গমতে ক’চৎব্যক্তঃ প্রাধিকঃ জাতৈরঙ্গ ভাবঃ। যথা গাং মুক্ পদং বদ্যন্তি নিঃসং ব্যক্তিব্যক্তিমুক্ত প্রযোজ্যে। ক’চিৎ সাক্ষতেঃ প্রাধিকঃ ব্যক্তিবৈভবঃ জাতিবৈভবঃ যথা পিষ্টকমযো গাবঃ ক্রিয়ন্তামিতি সন্নিবেশচিকীর্ষতা প্রয়োগ ইতি। জয়ন্তুতট্ট, ৩২৪ পৃষ্ঠা, বিজয়নগর সং।



আকৃতি এবং ব্যক্তি, এই পদার্থদ্বয়ই গোশব্দের শকার্থ বা মূখ্যার্থ বলিয়া কথিত হইলেও, গদ্যধর প্রকৃতি নব্য-নৈয়ায়িকগণ এই প্রাচীন-মতের অনুসরণ করেন নাই। নব্য-নৈয়ায়িকগণ গোর আকৃতি বা অবয়ব-সম্বিবোধকে গোশব্দের শক্তির মধ্যে টানিয়া না আনিয়া, গোব-জাতি এবং গো-ব্যক্তিকেই গোশব্দের শক্তি কল্পনা করিয়াছেন। ভট্ট-মীমাংসার মতের দ্বারা নব্যদ্বারা মতে শক্তি কেবল জাতিতেই থাকে এমন নহে, উক্ত জাতিবিশিষ্ট ব্যক্তিতে থাকে। এইমতে গোশব্দে গোব-জাতিবিশিষ্ট গো-পশুকে বুঝায়। উক্তাই গোশব্দের মূখ্য অর্থ। গোশব্দের কেবল জাতিতে শক্তি হইলে, গোশব্দের দ্বারা কেবল গোবকেই বুঝাইত, গো-প্রাণীকে বুঝাইত না। সুতরাং ভট্ট-মীমাংসাক্ত জাতি-শক্তিবাদ নিকির্বাদে গ্রহণ করা যায় না। জৈন-দার্শনিকগণ বলেন যে, গোর আকৃতিই গোশব্দের মূখ্য অর্থ বা প্রতিপাদ্য বলিয়া গ্রহণ করা উচিত কেননা, গরু যে ঘোড়া নহে, কিংবা ঘোড়া যে গরু নহে, অথবা গরু যে গরু, ঘোড়া যে ঘোড়া, তাহা হইতে গরু বা ঘোড়ার আকৃতি দেখিয়াই আমরা বুঝিয়া থাকি। এত অবস্থায় আকৃতিকেই একমাত্র পদার্থ বলিয়া মানিয়া লওয়া সম্ভব নহে কি? এইরূপ জৈন-সিকাহের বিকল্পে নৈয়ায়িক বলেন যে, আকৃতিকেই পদার্থ বলিলে অর্থাৎ গোর আকৃতিকেই গোশব্দের শক্তি বা মূখ্য অর্থ বলিয়া গ্রহণ করিলে, মাটির দ্বারা যদি একটি গরু তৈয়ারী করা যায়, তবে সেই মাটির গরুতেও গোর আকৃতি আছে বলিয়া তাহাও গোশব্দের মূখ্য অর্থবৃত্তে হইয়া পড়ায় না'ক? মাটির গরুতে গরুর আকৃতি থাকিলেও গোব-জাতি নাই। গোব-জাতির সঙ্গে যোগ না থাকায়, শুধু আকৃতিকে পদার্থ বলিয়া কোনমতেই গ্রহণ করা চলে না। যদি জাতিকে ছাড়িয়া, কেবল আকৃতি এবং ব্যক্তিকেই পদার্থ বলিয়া গ্রহণ করা হয়, তবে মাটির গরুতেও মূখ্যতঃ গোশব্দের প্রয়োগ করা যাইতে পারে। কারণ, মাটির গরুতে গোব না থাকিলেও, গোর আকৃতি আছে। গামানয়, গাংমুক, গাংদেহি প্রকৃতি বাক্যের অর্থ পর্যালোচনা করিলে দেখা যায়, উল্লিখিত কোন প্রয়োগেই গোশব্দে মাটির গরুকে বুঝায় না। কেন বুঝায় না? ইহার উত্তর এই যে, মাটির গরুতে গোব জাতি নাই। আকৃতি ঐ পদের বাচ্য নহে, গোব-জাতিবিশিষ্ট গো-ব্যক্তিই ঐ সকল স্থলে গো-পদের বাচ্যার্থ বলিয়া বুঝা যায়। গো-ব্যক্তির দ্বারা গোব-

জাতির জ্ঞান কারণ। গোর সামান্য-ধর্ম (common characteristics) যাহা সকল গরুতেই আছে, গরুটির ঘোড়া, মহিষ প্রভৃতি অন্য কোনও প্রাণীতে যেই ধর্ম নাই, সেই সামান্য ধর্ম বা জাতির জ্ঞান প্রথমে মনের মধ্যে উদ্ভূত হইয়া, সেই ধর্মের দ্বারা বিশেষভাবে রূপায়িত (অর্থাৎ জাতিবিশিষ্ট) বাক্তির বোধ উৎপন্ন হইয়া থাকে। গো-বাক্তি অসংখ্য, গোহ-জাতি বা গোর সামান্য-ধর্মকে ছাড়িয়া, অনন্ত অসংখ্য গো-বাক্তিতে (গো-শরীরে) গোশব্দের শক্তি বোধ সম্ভবপর নহে বলিয়া, গোর সামান্য ধর্মমূলে জাতিবিশিষ্ট বাক্তিতে, গোহবিশিষ্ট গোতে নব্য নৈয়ায়িকগণ গোশব্দের শক্তি স্বীকার করিয়াছেন। আলাচলিত নব্যায় মতের অনুসরণ করিয়া নিম্নার্ক সম্প্রদায়ের প্রমাণ-বহুল্যের আদ্যো মাধবমুকুন্দ তাঁহাদের পরপক্ষগিরিবদ্ধ বলিয়াছেন, সাং শক্তিজাতিবিশিষ্টবাক্ত্যেব ন জাতিমাত্র, তথাহি বাক্ত্যাব্যপ্রসঙ্গাৎ পরপক্ষগিরিবদ্ধ, ১৭৫ পৃষ্ঠা, মাধবমুকুন্দের উল্লিখিত অভিমত নব্যায় মতের প্রতিধ্বনি বলিয়া মনে হইলেও, নব্যায় মত এবং নিম্নার্ক মতের তুলনামূলক বিচার করিলে দেখা যাইবে যে, নব্য-নৈয়ায়িকগণ জাতি বিশিষ্ট বাক্তিতে শক্তি মানিয়া লইয়া গোহ জাতি এবং গো-বাক্তিতে একটি সংক্লেষ স্বীকার করিয়াছেন। জাতি শক্তির দ্বারা বাক্তি-শক্তিকেও সমান-ভাবে গো প্রভৃতি পদার্থ জ্ঞানের সহায়ক বলিয়া গৃহণ করিয়াছেন। মাধবমুকুন্দ তাঁহা করেন নাই। মাধবমুকুন্দ প্রত্যেক মীমাংসার মতের অনুসরণ করিয়া, জাতি-শক্তিকেই শক্তি-জ্ঞানের সহায়ক শক্তি বলিয়া গৃহণ করিয়াছেন। বাক্তি শক্তিকে শক্তি জ্ঞানের সাধক শক্তি হিসাবে মাধব-মুকুন্দ স্বীকার করেন নাই; বাক্তিতেই একটা শক্তি আছে এইমাত্রই বলিয়াছেন (জাতী জ্ঞাতা শক্তিঃ বাক্তৌত্ব স্বরূপবতীতি বিবেকঃ, পরপক্ষগিরিবদ্ধ, ১৭৫ পৃষ্ঠা,) মাধবমুকুন্দের মতে তাহা হইলে জাতি শক্তিই মূখ্য-শক্তি, বাক্তি-শক্তি গৌণ শক্তি।

প্রত্যেকবশ্যী মীমাংসকগণ ভট্ট-মীমাংসকের জাতিশক্তি-বাদে সম্মত হইতে পারেন নাই। তাঁহারা বলেন, গো প্রভৃতি শব্দ উচ্চারণ করিয়াযাই গলকহলধারী এক প্রকার প্রাণীর কথা মনে আসে এই অনন্তায় গোশব্দে যে গোপ্রাণীকে বুঝাইবে, তাহা কে স্বীকার করিতে পারে? গো-বাক্তিতে গোশব্দের শক্তি নাই, গোশব্দে গো-বাক্তিকে বুঝায় না, গোহ জাতিতেই কেবল বুঝায়, এইরূপ সিদ্ধান্ত করা

কোনমতেই চলে না। অসংখ্য, অনন্ত গো-ব্যক্তিতে ভিন্ন ভিন্ন ভাবে গোশব্দের শক্তি-জ্ঞানের উদয় হয়। কঠিন, আর তাহা অত্যন্ত গুরুতর বলনাও বটে। এইজন্য গো-প্রকৃতি জ্ঞাতিতেও গোশব্দের শক্তি অবশ্য স্বীকার্য। গোশব্দের দ্বারা গোব যাহা ধর্ম, এবং যাহা সকল গুরুত্রেই বর্তমান আছে, সেই গো-জ্ঞাতিকে বুঝায়। ইহাই গোশব্দের মুখ্য অর্থ, বাচ্যার্থ বা শক্তি। এইরূপ জ্ঞাতি-শক্তি-বলেই শকার্থ-জ্ঞান উৎপন্ন হইয়া থাকে বলিয়া, জ্ঞাতি-শক্তিকেই গো প্রকৃতি শব্দের অর্থ-বোধের সহায়ক বা সাধক শক্তি বলা হয়। ব্যক্তি-শক্তি থাকিলেও তাহার বলে গো প্রকৃতি শব্দের অর্থ-বোধের উদয় হইতে পারে না। এইজন্য ঐ ব্যক্তি-শক্তিকে বাচ্যার্থ (শকার্থ) জ্ঞানের উৎপাদক শক্তি বলিয়াও গ্রহণ করা চলে না ; (উহা স্বরূপসত্তা শক্তি) বিভিন্ন গো-ব্যক্তিতে একটা ব্যক্তি-শক্তি বিद्यমান আছে এইমাত্র ।^১ প্রত্যাকরপন্থী মীমাংসকগণের উল্লিখিত সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে ভট্ট-মন্ত্রদ্বয়ের বক্তব্য এই যে, ব্যক্তি-শক্তি বাচ্যার্থ-জ্ঞান উৎপাদন করিতে পারে না ; জ্ঞাতি-শক্তি হইতেই গো প্রকৃতি পদের শকার্থ বা মুখ্যার্থের জ্ঞানোদয় হইয়া থাকে, ইহা প্রত্যাকর-মন্ত্রদ্বয়ও অস্বীকার করিতে পারেন নাই। এই অবস্থায় জ্ঞাতি-শক্তি-ভিন্ন ব্যক্তিতে শক্তি কল্পনা করার আবশ্যকতা কি ? ব্যক্তি-শক্তি-জ্ঞান না থাকিলেও, জ্ঞাতি-শক্তির সাহায্যে জ্ঞাতি-শক্তি-জ্ঞানের সঙ্গে সঙ্গেই ব্যক্তি-শক্তি-জ্ঞানেরও উদয় হইবে। কেননা, গো-প্রকৃতি জ্ঞাতি ভো গো-ব্যক্তিকে ছাড়িয়া অণ্ড কোথায়ও থাকিবে না, জ্ঞাতি ব্যক্তিতেই থাকিবে। এরূপ-ক্ষেত্রে ব্যক্তিতে জ্ঞানোৎপত্তির সহায়ক নহে, এইরূপ একটি (স্বরূপসত্তা) শক্তি স্বীকার করার কোন যুক্তিই প্রকিয়া পাওয়া যায় না। যে-শক্তি আমাদের পদার্থ-বোধ উৎপাদন করিয়া থাকে, সেই জ্ঞাতি-শক্তিই যথার্থ শক্তি ; এবং এই শক্তির যাহা বিষয় তাহাই শকার্থ, বাচ্যার্থ, বা মুখ্যার্থ। এই সিদ্ধান্তই সত্যের অম্লরোধে নির্বিবাদে মানিয়া লইতে হয়। ভট্ট-মীমাংসার মতানুসারে শক্তির এবং ঐ শক্তিলব্ধ পদার্থের (শকার্থের) বে বিবরণ পাওয়া গেল, অদ্বৈত-বেদান্তী ধর্মরাজাধ্বরীন্দ্র প্রকৃতিও তাহাই তাঁহাদের গ্রন্থে অসঙ্কোচে গ্রহণ করিয়াছেন।

১। গহাদিপদানাং ব্যকৌ শক্তিঃ স্বরূপসত্তা নহু জ্ঞাতা, জ্ঞাতৌহু না জ্ঞাতা হেতুঃ। নচ ব্যক্ত্যাংশে শক্তি-জ্ঞানমপি কাহং গৌরবাৎ। বেদান্তপরিভাষা ২০৭ পৃষ্ঠা ;



প্রত্যাকর-কথিত ব্যক্তি-শক্তিবাদ ভট্ট-মীমাসক এবং অধৈত-বেলায়ীর অনুমোদন লাভ না করিলেও, ঐত-বেলায়ী জয়ভীর্ষ প্রভৃতি পণ্ডিতগণের লক্ষ-শক্তিবাদের আলোচনার দেখা যায় যে, তাঁহারা আলোচ্য ব্যক্তি-শক্তিবাদ সমর্থন করিয়াছেন।^১ তাঁহাদের অতিমত এই, অভিজ্ঞ বৃদ্ধের কথা অনুসারে শ্রোট ব্যক্তির আচরণ দেখিয়া, অনভিজ্ঞ বালকের প্রাথমিক লক্ষ্য-বোধের উদয় হইয়া থাকে। বৃদ্ধ শ্রোতাকে বলিলেন, “গাম্ আনয়,” গরুটি লইয়া আস, বৃদ্ধের এই কথা শুনিয়া শ্রোট ব্যক্তি গল-কবলধারী একটি চতুষ্পদ প্রাণীকে লইয়া আসিল। বৃদ্ধ পুনরায় বলিলেন, “অশ্বম্ আনয়, গাম্ নয়,” ঘোড়াটি আন, গরুটি লইয়া যাও। এইরূপ খলার পরই শ্রোট লোকটি লম্বাগলার আর একটি পশু লইয়া আসিল, এবং গরুটিকে ভিতরে লইয়া গেল। শ্রোতের এই প্রকার আচরণ দেখিয়া এবং বৃদ্ধ ব্যক্তি কঠক উচ্চারিত বিভিন্ন বাক্যের পদের অমল বদল লক্ষ্য করিয়া বুদ্ধিমান বালক বুঝিল যে, “গাম্” লক্ষ্যে গলকবলধারী পশুকে, “অশ্বম্” পদে লম্বাগলার এই প্রাণীটিকে বুঝায়। শ্রোতের পশুটিকে লইয়া ঘর হইতে বাহির হইয়া আসা “আনয়” পদের দ্বারা, গরুটিকে ঘরে লইয়া যাওয়া “নয়” পদের দ্বারা বুঝাইয়া থাকে। বৃদ্ধের কথানুসারে শ্রোতের ব্যবহার এখানে বালকের নিকট ব্যক্তিকে অবলম্বন করিয়াই প্রতিভাত হইয়াছে, জ্ঞাতিকে অবলম্বন করিয়া নহে। সুতরাং ব্যক্তিই যে গো প্রভৃতি লক্ষের বাচ্য, উহা কোন বুদ্ধিমান্ দার্শনিক অস্বীকার করিতে পারেন না। ব্যক্তি-শক্তি-বাদের বিরুদ্ধে আপত্তি এই যে, অনন্ত, অসংখ্য গো-ব্যক্তিতে গোশব্দের শক্তি-বোধ ব্যক্তি-শক্তির সাহায্যে কোনমতেই সম্ভবপর হয় না। এইজন্যই ব্যক্তি-শক্তিকে বাদ দিয়া, নিখিল গো-প্রাণীতে যে এক গো-ধর্ম বা জাতি আছে, সেই গো-জাতিতেই গোশব্দের শক্তি কল্পনা করা বুদ্ধি-সঙ্গত। এইরূপ আপত্তির সমাধানে মাধ্ব-সম্প্রদায়ের আচার্য্য জয়ভীর্ষ, জনার্দন ভট্ট প্রভৃতি বলেন যে, ব্যক্তি-শক্তিবাদ অনুসারে সম্মুখস্থ গলকবলধারী পশুতে গোশব্দের শক্তি-বোধ উৎপন্ন হইলে, প্রত্যক্ষ-

১। গবাদিপশুমাং বিশেষত্বয়া ব্যক্তয় এষ বাচ্যঃ। ১০০ গামানয় ইত্যাদৌ সর্বত্র আসন্ন্যাহে ব্যক্তাবেব সম্বন্ধেন বিশেষত্বয়া ব্যক্তাবেব শক্তিকরনাৎ।

দৃষ্ট গো-পশুর সাদৃশ্যবশতঃ অদৃষ্ট, অতীত, অনাগত গো-প্রাণীতেও গোশব্দের শক্তি-বোধের উদয় হইতে কোনরূপ বাধা দেখা যায় না। এই অবস্থায় জাতি-শক্তিবাদ অস্বীকার করার কোন অর্থ হয় কি? গো-জাতিতে গোশব্দের শক্তি কল্পনা করিয়া, ব্যক্তিকে ছাড়িয়া জাতি অথবা কোথায়ও থাকে না, এই যুক্তিতে লক্ষণাবলে জাতির আধার বা আশ্রয়রূপে ব্যক্তির বোধ উৎপন্ন হইয়া থাকে বলিয়া ভট্ট-মীমাংসকগণ যে সিদ্ধান্তে পৌঁছিয়াছেন, তাহা প্রতিষ্ঠা বিকল্প এবং ব্যবহার-বিকল্পও বটে। এইজন্য ভট্ট-মীমাংসোক্ত জাতি শক্তিবাদ কোনমতেই গ্রহণ করা চলে না। বসীয়ায় ব্যক্তির কথামুসারে প্রোচের “গরু আনয়ন” প্রকৃতি ব্যবহার দেখিয়াই যে বালাকের শব্দের প্রাথমিক শক্তি-বোধের উদয় হইয়া থাকে, তাহাতেও কেহই অস্বীকার করিতে পারেন না। এখন প্রশ্নব্য এই যে, প্রোচের ঐরূপ ব্যবহার কি গো-জাতিতে অবলম্বন করিয়া প্রকাশ পায়, না গো-ব্যক্তিকে আশ্রয় করিয়া প্রকাশ পায়? গোশব্দের আনয়ন সম্ভবপর নহে, গো-পশুর অর্থাৎ গো-ব্যক্তির আনয়নই সম্ভবপর; সুতরাং প্রোচের ব্যবহার যে, জাতি-শক্তিবাদ সমর্থন করে না, ব্যক্তি-শক্তিবাদই সমর্থন করে, তাহা অবশ্য স্বীকার্য। তারপর, গরুটি মরিয়াছে, গরুটি কুশ, গরুটি দীর্ঘ, গরুটি শাদা, গরুটি খাইজেছে, খাইজেছে, আসিজেছে, এইরূপ ব্যবহার-দ্বারা গোশব্দে যে গো-প্রাণীকেই বুঝাইয়া থাকে, গো-জাতিতে নহে, তাহা নিঃসংশয়ে প্রমাণ করা যায়। এই অবস্থায় ব্যক্তি-শক্তিকে লক্ষ্যার্থ, আর জাতি শক্তিকে শব্দের বাচ্যার্থ বলিয়া গ্রহণ করা কোনমতেই চলে না? আলোচ্য ব্যক্তি-শক্তিবাদ সাংখ্য-দার্শনিকগণও সমর্থন করিয়াছেন।

১। তথ্যে সাদৃশ্যেনৈব অতীতানাগতাদিসকলগোব্যক্ত্যুপস্থিতিসম্ভবাহুপ-
স্থাপিতসকলব্যক্তিনু পদক শক্তিগ্রহঃ সম্ভবতি। অতোদৈনতদর্থমহুগতসামাজিক-
কার্যম্।

প্রমাণপদ্ধতিঃ জনারস-কৃত টীকা, ৮৩ পৃষ্ঠা।

২। অতীত শক্তিগ্রহঃজানহনাদিনাগতঃ বাস্তবেব সম্ভবঃ পরমাঃ
তদৈব শক্তিঃ। বিক যতঃ ব্যক্তৌ গোদষ্টে, গোদর্শা, গোঃ ব্রহ্মা, গাঃ
সাম্রাদিসমশৌ, গোদেনকা, গৌরজ্জিত, গাঃ বহন ইত্যাদৌ প্রযোগপ্রকৃতিভ্যঃ
প্রাচুর্যঃ ততঃ ব্যক্তৌ লক্ষণা, হুবিশতঃততঃ জাতৌ শক্তিবাদ্যবিসাহসম্।

প্রমাণপদ্ধতিঃ জনারস-কৃত টীকা, ৮২ পৃষ্ঠা।



শব্দের শক্তি বোধ সম্পর্কে আরও বিচার্য্য এই যে, গুরুটি আন, ঘোড়াটি আন, গরুটি লইয়া বাও (গামানয়, অশ্বমানয়, গাংনয়) বিশেষজ্ঞ যুদ্ধের এইরূপ উপদেশ অনুসারে প্রৌঢ় ব্যক্তির গরুর 'আনয়ন' প্রভৃতি দেখিয়াই যে প্রথমতঃ বুদ্ধিমান্‌ বালকের শব্দের শক্তি বা অর্থ-জ্ঞানের উদয় হইয়া থাকে, ইহা অস্বীকার্য্য-বাদ কোন স্থানীই অস্বীকার করিতে পারেন না। শিশুর অতিহিতাধর-বার প্রাথমিক শব্দার্থের জ্ঞান যে ঐরূপে ক্রিয়ার সহিত জড়িত; এবং আনয়, নয় প্রভৃতি ক্রিয়ার ও ঐ সকল ক্রিয়ার সহিত অদ্বিত "গাম্," "অশ্বম্" প্রভৃতি পদের ক্রমিক পরিবর্তন বা অঙ্গল বঙ্গল (আবাবোদবাব) লক্ষ্য করার ফলেই শিশু "গাম্" পদে গলকস্থলধারী একজাতীয় প্রাণীকে, আনয় পদের দ্বারা এক প্রকার ক্রিয়াকে বুঝিয়া থাকে, তাহাও অস্বীকার করা চলে না। ইহা হইতে প্রত্যাকর-মীমাংসক সিদ্ধান্ত করিয়া থাকেন যে, কোন-না-কোন যোগ্য ক্রিয়াপদের সহিত অদ্বিত হইয়াই পদগুলি জাহাদের (বৃত্তিলভ্য) অর্থ প্রকাশ করিয়া থাকে। যে সকল প্রসিদ্ধ অর্থের বোধক বাক্যে কোন ক্রিয়াপদ দেখা যায় না, সেখানেও শব্দার্থের বোধের জন্য যোগ্য ক্রিয়াপদ অধ্যাহার করিয়া লইয়া বাক্যভূগত পদগুলির অর্থের নির্ণয় করিতে হইবে। এই মতে ক্রিয়াবহিত প্রসিদ্ধ পদের প্রয়োগকে পদের লাক্ষণিক প্রয়োগ বা গৌণ প্রয়োগ বলিয়াই ধরিয়া লইতে হইবে, মুখ্য প্রয়োগ বলা চলিবে না। প্রত্যাকর-মীমাংসকগণ ঐ-জাহাদের স্বীকৃত কার্য্যাবিত-শক্তি-বাদের সমর্থনে বলেন, পদ স্থানিয়া যখন পদ-শক্তিবশতঃ সেই পদের অর্থের স্মৃতি মনের মধ্যে উদ্ভিত হয়, তখন স্মৃত পদের যে পদান্তরের সহিত অর্থ বা সম্বন্ধ আছে, তাহাও পদের শক্তিবলেই জোতা জানিতে পারেন।

১। (ক) যোগ্যত্ববাহিত্বার্থেবু পদানামাবোদবাবোদপদর্শনাতকৈব সামর্থ্য-মৎসংগতঃ। চিৎসূত্রী, ১৬৪ পৃষ্ঠা, অনন্তসাগরঃ ১২।

(খ) ব্যবহারেণেন্দ্রিয়পত্ন্যপাতঃ কঃ কার্য্যবিত্ত্বাতিভ নং নক নামপট্টবেৎ।

শালিকন ব-কৃত প্রকরণপত্রিকা, ২০ পৃষ্ঠা।

২। এণা লোকে যঃ সিদ্ধাংশবত্বা পদানাম প্রবেগঃ স লাক্ষণিকো ভবিত্বাতি - - - - - সিদ্ধেহপি বাক্যে যা বুৎপত্তিঃ সাহচর্য্যপদভাঃ ন সিদ্ধিঃ সর্বপদানামেবহি স্বাত দিকা বৃকবাবোদ-সিদ্ধা ক বঙ্গলভ্য। লাক্ষণিকৈঃ সিদ্ধ-পদভেদৈঃ। প্রকরণপত্রিকা, ২০ পৃষ্ঠা।



ইত্যাদি-ঘটো ঘটপদ-বাচ্য, আনয়াদিত-গৌঃ গোপদ-বাচ্য, এইরূপেই কার্যাদিত-শক্তিবাদী প্রতীকর সম্প্রদায়ের মতে শব্দের শক্তি জ্ঞান উৎপন্ন হইয়া থাকে। পদার্থ সকল মিলিত হইয়া যে বাক্যার্থ প্রকাশ করে, তাহাও অমিতাভিধানবাদী মীমাংসকদিগের সিদ্ধান্তে পদের শক্তি-জ্ঞানমূলেই জানা যায়। এই মতে একটি পদেই দুইটি শক্তি থাকে; একটির নাম স্মারক-শক্তি, এই শক্তিটি জ্ঞানগোচর হইয়াই পদার্থের স্মরণ জন্মাইয়া দেয়। পদার্থের স্মরণ উৎপাদন করে বলিয়াই, এই প্রকার পদ-শক্তিকে পদের “স্মারক-শক্তি” বলা হইয়া থাকে। পদের অপর শক্তির নাম “অন্বয়ের অনুভাবক-শক্তি”; এই শক্তিটি পদে স্বরূপতঃ থাকিয়াই অর্থাৎ জ্ঞাতার জ্ঞানের গোচর না হইয়াই, বাক্যের অন্তর্গত পদসমূহের মধ্যে পরস্পর অস্বয়-বোধ উৎপাদন করিয়া থাকে। এই মতে অমিত বাক্যই বাক্যার্থ বোধগম্য করাইয়া দেয়। পদার্থ-জ্ঞান বাক্যান্তর্গত পদগুলির পরস্পর অস্বয়-বোধ উৎপাদন করিয়াই বিরত হয় এবং ক্রিয়ার সহিত অমিত বাক্যই প্রমাণের মর্যাদা লাভ করে। এইজন্যই এই মত প্রতীকর-মীমাংসায় “অমিতাভিধান-বাদ” নামে প্রসিদ্ধি লাভ করিয়াছে। এই মত-বাদের মূল মন্ত্র এই যে, পদের শক্তি-জ্ঞানে যাহা ভাসে না, শব্দজ জ্ঞানেরও তাহা বিষয় হয় না। বাক্যান্তর্গত পদসমূহের পরস্পর সম্বন্ধও শব্দ-বোধের বিষয় হইয়া থাকে। সুতরাং বাক্যস্থ পদগুলির পরস্পর সম্বন্ধ যে পদের শক্তি জ্ঞানেরও বিষয় হইবে, তাহা এই মতে স্বীকার না করিয়া উপায় নাই।^১ কুমারিল ভট্টের মতের আলোচনা করিলে দেখা যায়, বাক্যস্থ পদগুলির পরস্পর সম্বন্ধ-বোধ যে পদের শক্তিমূলেই জানা যায়, পদের শক্তিতে যাহা নাই, শব্দজ জ্ঞানেও তাহা ভাসিতে পারে না, অমিতাভিধান-বাদের এই মৌলিক রহস্য ভট্ট মীমাংসকও অস্বীকার করেন না। তবে প্রতীকর-সম্প্রদায় যেমন বাক্যস্থ প্রত্যেক পদকেই ক্রিয়ার সহিত অমিত করিয়া সেই পদের শক্তির নির্ণয় করেন, ক্রিয়া-

১। অমিতাভিধানবাদিনস্ত পদার্থসংসর্গতানি বাচ্যতাং স্বীকৃত্ব, তন্মতে ইত্যাদি-ঘটো ঘটপদশব্দাঃ প্রত্যেকমেন শক্তিজনঃ শব্দবোধপ্রযোজকম্, ঘটো ঘটপদবাচ্য ইত্যাকারকত্বমবশ্যং ন ব্রূতবোঃ শক্তিগ্রহণতঃ তদ্বাবে বৃত্তিগ্রহণ বিষয়তয়া পদার্থসংসর্গত শব্দবোধবিষয়তামূলপত্তেঃ।

পদার্থের শক্তিবাদ, ২৪ পৃষ্ঠা, বোধে মতে।



রহিত বাক্যকে পদ ও বাক্যের লাক্ষণিক বা গৌণ প্রয়োগ বলিয়া থাকেন, ভট্ট-সম্প্রদায় তাহা মানিয়া লইতে প্রস্তুত নহেন। অর্থাৎ কুমারিল-পন্থী মীমাংসকেরা অমিত্যভিধান বা অমিত-শক্তিবাদ মানেন বটে, কিন্তু প্রত্যাকরোক্ত “ক্রিয়াবিত-শক্তিবাদ” (পদমাত্রেরই ক্রিয়ার সহিত অমিত হইয়া শক্তি-বোধ উৎপন্ন হইয়া থাকে, এইরূপ প্রত্যাকর-সিদ্ধান্ত) মানেন না। ভট্ট-সম্প্রদায়ের সিদ্ধান্তের সমর্থনে তাঁহারা বলেন যে, অস্তিত্ব বৃদ্ধির গামানয়, অথবা নয় প্রভৃতি উক্তি শুনিয়া, প্রৌঢ় ব্যক্তির ব্যবহার দেখিয়া বালকের যে পদের প্রাথমিক শক্তি-জ্ঞানের উদ্বেগ হয় সেই শক্তি-বোধ যে সাক্ষাদভাবে আনয়, নয় প্রভৃতি ক্রিয়ার সহিত জড়িত, তাহা না হয় বৃদ্ধিলাভ। কিন্তু এমনও তো অনেক কথা শুনা যায় যেখানে ক্রিয়ার সহিত বাক্যোক্ত পদের সাক্ষাৎ কোনরূপ যোগই দেখা যায় না; কেবল প্রসিদ্ধ পদগুলির অদল-বদল দেখিয়াই পদের অর্থের নিশ্চয় করিতে হয়। সেক্ষেত্রে পদ-শক্তির বলেই পদগুলির পরস্পর সম্বন্ধ-জ্ঞান উদ্ভিত হইয়া পদার্থ-বোধ জন্মে, এই সত্য কথা কোন মনীষীই অস্বীকার করিতে পারেন না। পুত্রস্তে পণ্ডিতা, পুত্রস্তে কুশলী, পুত্রস্তে সুখী, পুত্রস্তে নিবাসয়ঃ, এইরূপ বাক্যও গামানয়, অথবা নয়, প্রভৃতি বাক্যের জ্ঞায় পদের অদল-বদল লক্ষ্য করিয়াই পুত্র, পণ্ডিত প্রভৃতি শব্দের এবং পুত্রের বিভিন্ন বিশেষণ-পদের শক্তি-বোধ উৎপন্ন হইবে, এবং ঐ পদগুলির মধ্যে পরস্পর অব্যয়ের বোধ উদ্ভিত হইয়া সমগ্র বাক্যার্থের জ্ঞানোদয় হইবে, ঠিক যে না স্বীকার করিবে? এই অবস্থায় ক্রিয়ার সহিত অমিত না হইয়া কোন পদই অর্থ প্রকাশ করিতে পারে না, এইরূপ প্রত্যাকরোক্ত “ক্রিয়াবিত-শক্তিবাদ” কোনমতেই গ্রহণ করা চলে না। বাক্যানুগত পদগুলি অব্যয়ের যোগ্য পদান্তরের সহিত অথবা শক্তিবলে অমিত হইয়াই বাক্যের অর্থ প্রকাশ করে, এইরূপ সিদ্ধান্তই নিকিবাদে স্বীকার করিয়া লইতে হয়।

পদের শক্তি-সম্পর্কে উল্লিখিত মীমাংসকদিগের সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে নেয়ারিকগণ বলেন, বাক্যস্থ পদসমূহের পরস্পর সম্বন্ধ-বোধকে পদের

লক্ষ্যার্থ বা বাচ্যার্থ বলিয়া (ইতরাশিষটো বটপদ-শব্দাঃ, অ’ভ’ত-ভাষ্য-ব’দ এইরূপে) মীমাংসকগণ যে সিদ্ধান্তে পৌছিয়াছেন, তাহা



আদৌ ঐক্য-যোগ্য নহে। বাক্যান্তর্গত প্রত্যেক পদের শক্তি মূখ্যতঃ কিংবা গোপভাবে (শক্তা লক্ষণা বা) পরিজ্ঞাত হইবার পর, আকাঙ্ক্ষাদি বশতঃই পদসকল পরস্পর অধিত হইয়া একটি মিলিত বিশিষ্ট অর্থের বোধ উৎপাদন করিতে পারে। ঐক্য বিশিষ্টার্থ-বোধের জন্য পদ-শক্তির অতিরিক্ত বাক্যার্থের অস্বাভাবক শক্তি নামে দ্বিতীয় একটি শক্তি স্বীকার করার কোনই যুক্তি দেখা যায় না। তারপর পদার্থের বা বাক্যার্থের “অস্বাভাবক-শক্তি” নামে কোন দ্বিতীয় শক্তি থাকিলেও, ঐ শক্তি পদার্থে বা বাক্যার্থেই কেবল থাকিতে পারে, পদে বা বাক্যে তাহা কোনমতেই থাকিতে পারে না। সুতরাং আলোচ্য মীমাংসক-সিদ্ধান্তকে কোনমতেই ঐক্য-যোগ্য বলা চলে না। আর এক কথা এই, অধিতাভিধান-বাদের সমর্থক আচার্যগণ (যোগ্যত্বরাসিত-ঘটো ঘটপদ-বাচ্য, এইরূপে) অধের যোগ্য পদান্তরের সহিত অধিত পদের যেই দৃষ্টিতে শক্তি কল্পনা করিয়াছেন, সেই দৃষ্টিতে গামানয়, এই বাক্যান্তর্গত গোপদ এবং আনয় পদের শক্তির রহস্য বিচার করিলে, তাঁহারা বলিতে বাধ্য হইবেন যে, “গোপদটি” যে পর্য্যন্ত আনয় পদের সহিত অধিত হইয়া স্বীয় অর্থ না বুঝাইবে, সেই পর্য্যন্ত তাঁহাদের (অধিতাভিধানবাদীর) মতে গোপদের অর্থ বুঝা যাইবে না। এইরূপ “আনয়” পদটিও গোপদের সহিত অধিত না হইয়া কোন অর্থ বুঝাইতে পারিবে না। ফলে, এই মতে “গাম্” এবং “আনয়” পদের অর্থ বুঝিতে গেলে যে “পরস্পরাশ্রয়-দোষ” আসিবে, তাহা স্বীকার না করিয়া উপায় নাই।^১ অভিহিতানয়-বাদী নৈয়ায়িকের মতে কোনও পদ শুনিয়া ঐ পদার্থের স্মৃতি জ্ঞোতার মনের মধ্যে জাগরুক হয়। তারপর আকাঙ্ক্ষা প্রভৃতি বশতঃ বাক্যান্তর্গত অপরাপর পদার্থের সহিত পরস্পর অর্থ বা সম্বন্ধ-বোধ উৎপন্ন হইয়া বিশিষ্ট কোনও একটি অর্থের জ্ঞানোদয় হয়। এত মতে পরস্পরাশ্রয়-দোষের কোন প্রসঙ্গই উঠে

১। তথাপি গামানয় ইত্যত্র গোপদঃ ব্যবধানরূপেন গোপদার্থবিশিত স্বার্থো নাতিবীরতে ন তাবতদধিতস্বার্থমতিবাকু বহিষ্কৃত্য এবং তদপি পদঃ ব্যবৎ স্বার্থবিশিতস্বার্থঃ গোপদঃ নাতিবীরতে তাবতদধিতস্বার্থঃ নাতিবীরতে ততশ্চ গোপদেন তদধিত-স্বার্থেহতিহিতে পশ্চাদানয় পদেন তদধিতঃ স্বার্থেহতিবাক্যঃ, সতি চ তত্রিন্ গোপদেন স্বার্থেহতিবাক্যবাহিত্যি ব্যক্তমেব পরস্পরাশ্রয়ম্। চিৎস্বদী ১৪৪ পৃঃ, নির্ণয়সাগর ৯ঃ।



না।^১ তারপর অদ্বিতাভিধানবাদীর পথ অনুসরণ করিয়া পদার্থের নির্ণয় করিতে গেলে, প্রত্যেক পদের অর্থেরই হইবার উল্লেখ আবশ্যক হইয়া পড়ে। ঐরূপ ভিন্নমতের কোন প্রমাণও নাই, সঙ্গত বৃত্তিও কিছু দেখা যায় না। দ্বিতীয়তঃ পদ যদি পদার্থের সহিত অদ্বিত অর্থেরই বোধক হয়, তবে কোনও পদ শুনিয়া যখন পদার্থের স্মৃতি হইবে, তাত্ক্ষণিক এই মতে পদার্থের অর্থের সহিত অদ্বিত্যভাবেই স্বরূপকারীর মনের মধ্যে উদ্ভিত হইবে। কেননা, স্মৃতি তো জ্ঞানের অনুরূপই হইবে। এষ্ট অবস্থায় গরুর আনয়ন যেই বালক দেখিয়াছে, এমন কোন বালককে কেহ যদি “গাং পশু” গরুটিকে দেখে, ঐরূপ আদেশ করেন, তবে লোকের বাগকের আর “গাং পশু,” এই বাক্যের অর্থের জ্ঞান উৎপন্ন হইতে পারিবে না। কারণ, গোশব্দে তো আনয়নাবৃত্তি-গোপদেই লক্ষ্য বালক বুঝিয়াছে; এবং গোশব্দ শুনিবামাত্র ঐরূপ লক্ষ্যের স্মৃতিই বালকের মনে জাসিবে। ফলে, “পশু” এই ক্রিয়ার সহিত গোপদের অর্থ আকাঙ্ক্ষারহিত বিধায়, অসঙ্গত বলিয়াই তাহার মনে হইবে; এবং ঐরূপ অসঙ্গতি প্রত্যেক বাক্যার্থ-বোধের স্থলেই অবশ্যস্থাবী বলিয়া, কোনরূপ বাক্যার্থের বোধ উৎপন্ন হওয়াই এই মতে অসম্ভব হইয়া দাঁড়াইবে।^২ মীমাংসাকোক্ত অদ্বিতাভিধান-বাদে উল্লিখিত দোষগুলি লক্ষ্য করিয়াই নৈয়ায়িকগণ অদ্বিতাভিধান-বাদের পরিবর্তে অভিহিতাশয়-বাদ সমর্থন করিয়াছেন। তাহাদের মতে পদোক্ত পদার্থই স্মৃতির বিষয় হইয়া আকাঙ্ক্ষাদি-বশে বাক্যাহুর্গত পদগুলির মধ্যে পরস্পর অর্থ এবং তাহার কলে বিশিষ্ট বাক্যার্থ-বোধ উৎপাদন করিয়া থাকে।^৩ ছায়-লিঙ্গান্তে বাক্যাহুর্গত পদগুলির পরস্পর সম্বন্ধ লক্ষ্য-জ্ঞানের বিষয় হয় না। কেননা, ঐরূপ সম্বন্ধ তো শব্দ বোধের বিষয় নহে, যাতা শব্দ-বোধের বিষয় নহে, তাতা নৈয়ায়িক-

১। অত্যাশাতিনন্দ্য পদার্থস্বরণহেতুঃ। স চ বদ্য পদান্যং আর্থেষু ন তথা অর্প্যতরেষু। তথা চ স্বরূপন্যেতৈব পদৈভ্যঃ অদ্বিতাঃ আকাঙ্ক্ষাদিমতঃ পদৈবদ্বিতা অভিব্যক্ত ইতি ন পরস্পরাভ্যন্তর্য্য। চিৎসুখী, ১৪৭ পৃষ্ঠা, নির্ণয়সাগরঃ;

২। তব চ গাং পশুতি প্রকৃত্যে গোপদেন পূর্বস্থকৃতানয়নাবিত বার্ত্ত্য অদ্বিত্যং পশুতিপদমন্যাকাক্ষার্থসমতঃ প্রসংগাতঃ তথা চ বাক্যার্থঃ কাপি পরিনিষ্ঠিতো ন সিধ্যৎ। চিৎসুখী, ১৪৬ পৃষ্ঠা।

৩। তদ্ব্যং পদৈবত্রিহিতাঃ পদার্থাঃব আকাঙ্ক্ষাদিমতঃ পরস্পরার্থঃ বোধস্বকীতি বৃত্তমাত্রগিরূদ্। চিৎসুখী, ১৪৭ পৃষ্ঠা।



পৃষ্ঠায়,) প্রজ্ঞাপরিহ্রাণ নামক প্রাচীন গ্রন্থের কতক অংশ উদ্ধৃত^১ করিয়া অধিত্যাতিধান-বাদই যে রামানুজ-সম্প্রদায়ের অভিপ্রেত, তাহা নিঃসন্দেহে প্রমাণ করিয়াছেন। পরাম্বর ভট্টারক-রচিত তত্ত্বরত্নাকর নামক গ্রন্থের উক্তি উদ্ধৃত করিয়া বেহটেনাথ দেখাইয়াছেন যে, বিশিষ্টাদ্বৈত-বেদান্ত-সম্প্রদায়ের প্রাচীন আচার্য্য যামুন মুনি প্রভৃতি শাক-বোধে অধিত্যাতিধান-বাদেরই অল্পমোদন করিয়াছেন।^২ রামানুজ কৃত শ্রীভাক্যর শ্রীরামমিশ্র-কৃত ব্যাখ্যার উল্লেখ করিয়া, শ্রীভাক্যকারও যে অধিত্যাতিধান-বাদেরই পক্ষপাতী ছিলেন, বেহটেনাথ তাহা প্রমাণ করিবার চেষ্টা করিয়াছেন।^৩ বেহটের আলোচনা দেখিয়া বিশিষ্টাদ্বৈত-বেদান্তের অধিত্যাতিধান-বাদই যে সিদ্ধান্ত, তাহা অসন্দোহে বলা যায়। অতঃঅধিত্যাতিধানং সিদ্ধান্ত ইতি। জ্ঞানপরিভূক্তি, ৩৭২ পৃষ্ঠা ; আলোচ্য অধিত্যাতিধান-বাদ মাধবমুকুন্দও সমর্থন করিয়াছেন। তন্মাদবিত্তে পদার্থে শক্তিরিতি সিদ্ধম্। পরমশক্তিবিবক্ত, ২৪৫ পৃষ্ঠা ;

অপরাম্পর দার্শনিকের জ্ঞান বিশিষ্টাদ্বৈত-বেদান্তীও অতিধা এবং উপচার, অর্থাৎ শক্তি এবং লক্ষণা, এই দুই প্রকার বৃত্তিই অঙ্গীকার করিয়াছেন। বৃত্তিবিধা—অভিধোপচাবভেষ্যৎ, জ্ঞানপরিভূক্তি, ৩৬৮ পৃষ্ঠা ; এই উভয় প্রকার বৃত্তিই এই মতে অধিত্যাতিধান বাদেরই সূচনা করে। অধিত্যাতিধানবাদে আমরা দেখিতে পাউ, পদমাত্রেরই দুইটি শক্তি আছে ; তাহার একটির নাম স্মারক-শক্তি, দ্বিতীয়টির নাম অহয়ানুভাবক-শক্তি। পদম্ স্মারক-শক্তি পদার্থের স্মরণ করাইয়া দেয়, এবং দ্বিতীয় শক্তিটির সাহায্যে বাক্যম্ পদসমূহের পরস্পর অহয় বোধ উপর হইয়া থাকে। আলোচিত প্রত্যাকর-মীমাংসা-গ্রন্থের প্রতিশ্রুতি করিয়া বিশিষ্টাদ্বৈত-বেদান্তীও একটি পদেরই দুইটি শক্তি স্বীকার করিয়াছেন, অতিহিতাহয়-বাদ

১। অধিত্যার্ধাতিধারিকবোধ্যাত্মাদবী গিহাম্। জ্ঞানপরিভূক্তি, ৩৬৭ পৃষ্ঠা ;

অধিত্যার্ধাতিধারিঃ স্মশক্তিবিবক্তনম্। জ্ঞানপরিভূক্তি, ৩৭০ পৃষ্ঠা ;

২। তত্ত্বরত্নাকরেহপি—

অনভ্যপ্রবণীরেবমধিত্যার্ধাতিধারিতা।

ইত্যাহর্য্যামুনাচার্য্যঃপদৈবেবোতিধিত্যার্ধাতিধারিতা।

জ্ঞানপরিভূক্তি, ৩৭০ পৃষ্ঠা ;

৩। জ্ঞানপরিভূক্তি, ৩৭১-৩৭২ পৃষ্ঠা ত্রৈলোক্য ;



অনুমোদন করেন নাই। কেননা, অভিহিতাশ্রয়-বাদে পদে পদার্থের বোধক একটি শক্তি, পদার্থে বাক্যার্থের বোধক আর একটি শক্তি, এবং পদে বাক্যার্থের বোধক তৃতীয় একটি শক্তি, এই তিনটি শক্তি কল্পনা করিতে হয়। এইজন্যই এই মত বিশিষ্টাঙ্কিত বেদান্তিগণ সমর্থন করেন না।^১ অবশ্যই অভিহিতাশ্রয়-বাদের বিরুদ্ধে বিশিষ্টাঙ্কিত-বেদান্তিগণ শক্তিশ্রয় কল্পনার যে আপত্তি উত্থাপন করিয়াছেন, অভিহিতাশ্রয়বাদী নৈয়ায়িক পণ্ডিতগণ তাহা নিম্নবিবাদে মানিয়া লইতে প্রস্তুত নহেন। হাঁড়ারা বলেন, আলাপ্য অভিহিতাভিধান-বাদে একই পদে দুইটি শক্তি স্বীকার করায়, এবং পদস্থ শক্তি-দ্বয়ের সাহায্যে বাক্যার্থের উৎপত্তি ব্যাখ্যা করায়, এই মতে যে “অস্তোক্তাশ্রয়” দোষ আসিয়া পড়ে, তাহা আমরা পূর্বেই আলোচনা করিয়াছি। এখন কথা এই, তোমরা (অবিহিতাভিধানবাদীরা) যাহাকে পদার্থের “অধ্যাত্মভাবক-শক্তি” বলিতেছ, তাহা একমাত্র পদার্থেই থাকিতে পারে, পদ তাহা কোন মতেই থাকিতে পারে না। ফলে, পদসমষ্টিরূপ বাক্যও তাহা থাকিতে পারে না। এইজন্য ঐরূপ শক্তিসূলে বাক্যার্থের বোধেরও উদয় হইতে পারে না। পদেই পদার্থের অদ্বয়-বোধক শক্তি থাকে; পদ শুনিয়া পদের অর্থের অরণ হয় এবং তাহানষ্ট ফলে ক্রমে বাক্যার্থের বোধ উৎপন্ন হয়, এইরূপ বলাই অধিকতর যুক্তিসঙ্গত নহে কি?

পদ ও পদার্থের স্বরূপ এবং স্বভাব বিচার করা গেল। এখন বর্ণ চর্চিতে পদ, পদ চর্চিতে কি উপায়ে পদার্থের বোধ উৎপন্ন হয়, তাহার আলোচনা করা যাউতেছে। কয়েকটি বর্ণ একত্রিত হইয়া একটি শব্দ গঠিত হয়। ঐ শব্দের পর যখন কোন বিভক্তির প্রয়োগ করা হয়, তখন সেটি বিভক্তান্ত শব্দ “পদ” আখ্যা লাভ করে, এবং নির্দিষ্ট কোন অর্থ বুঝাইয়া থাকে। বর্ণসকল উচ্চারণমাত্রই বিনষ্ট হইয়া যায়। এই অবস্থায় এক বর্ণের সহিত অপর বর্ণের মিলন সম্ভব হইয়া দাঁড়াই না কি? “গৌঃ” এই পদটি বিশ্লেষণ করিলে “গ্-ঔ-স্” এই তিনটি বর্ণের পরিচয় পাওয়া যায়। গ্ উচ্চারণকালে ঔ এবং স্ থাকে না, আবার ঔ এবং স্ এর উচ্চারণকালে যথা ক্রমে গ্ এবং ঔ থাকে না। উচ্চারণ করিবারা এই ধ্বংস হইয়া যায় বলিয়া, বর্ণসকলের মিলন বা সমষ্টি কোনমতেই সম্ভবপর হয় না। এখন প্রশ্ন

১। অভিহিতাশ্রয়বাদে হি পদার্থঃ পদার্থে পদার্থানা- বাক্যার্থে পদঃ তা তদ্বৈতি শক্তিঃকল্পনানগোরবাঃ তাং। ভাষ্যপরিব্রজ, ৩৬২ পৃষ্ঠা;



এই যে, গ-ঈ-সু, এই বর্ণত্রয়ের মিলন বা সমষ্টি যদি অসম্ভবই হয়, তবে “গৌঃ” এই পদ উচ্চারণ করিলে গুরুত্ব বুঝায় কিরূপে? এই প্রশ্নের উত্তরে নৈয়ায়িক, শঙ্কর, মাধ্ব, রামানুজ প্রভৃতি বলেন যে, কোনও শব্দ উচ্চারণ করিলে, ঐ শব্দের পূর্ব পূর্ব বর্ণগুলি উচ্চারণ করিবামাত্র বিনষ্ট হইয়া গেলো, বর্ণগুলির স্মৃতি আমাদের মনের মধ্যে থাকিয়া যায়। শেষ বর্ণটি যখন কানে আসিয়া পৌঁছায়, তখন বিনষ্ট বা ধ্বংসপ্রাপ্ত বর্ণের স্মৃতি মনের মধ্যে ভাগরূপে চয় এবং পূর্ব পূর্ব বর্ণের স্মৃতি-সচকৃত শেষ বর্ণটিই শব্দ-প্রতিপাদ্য অর্পকে বুঝাইয়া দেয়। শেষ বর্ণটি কানে পৌঁছিবামাত্র অবশেষের সাহায্যেই ধ্বংসপ্রাপ্ত বর্ণের স্মৃতি মনের মধ্যে উদ্ভিত হইয়া সমস্ত বর্ণে মিলিয়া, “উহা একটি পদ” এইরূপ পদ-বুদ্ধি জন্মে; পদ-বুদ্ধি হইতে বাক্য-বুদ্ধি উৎপন্ন হয়, এবং তাহা হইতে ক্রমে পদার্থের এবং বাক্যার্থের জ্ঞানোদয় হয়। বাক্যপদীয় রচয়িতা ভবুচরিত্র প্রভৃতি বলেন, বর্ণসকল উচ্চারণ করামাত্রই বিনষ্ট হইয়া যায়, উচ্চারণ সমষ্টি অসম্ভব। এইজন্য বর্ণসমষ্টিকে কোনমতেই অর্থের বাচক বলিয়া গ্রহণ করা চলে না। ঐ সকল বর্ণময় শব্দের অস্থবালে “শ্লেটে” নামে যে আর এক প্রকার নিত্য শব্দ আছে, সেট “শ্লেটে”রূপ নিত্য শব্দই অর্পকে প্রকাশ করে। অর্পকে প্রস্তুতিত কর বলিয়াই উচ্চাকে “শ্লেটে” আখ্যা দেওয়া হয়। এট শ্লেটে নিত্য, অখণ্ড, ব্রহ্মরূপ উচ্চাট শব্দের প্রকৃত রূপ। বর্ণ, পদ, বাক্য প্রভৃতি অখণ্ড শ্লেটরূপ অক্ষর-ব্রহ্মেরই সখণ্ড, মিথ্যা অভিব্যক্তি। সমস্ত বাহ্যিক জগৎই শব্দ-ব্রহ্মের বিবর্ত। শব্দের এট বাহ্যিক, বিবর্তরূপ মিথ্যা। নিত্য ব্রহ্মরূপই সত্য। উচ্চাট শ্লেটবাদের সংক্ষিপ্ত মন্তব্যঃ এই শ্লেটবাদ হুদ্রদর্শনের মধ্যে একমাত্র পাতঞ্জল ব্যতীত, অপর কোন দর্শনেরই সমর্থন লাভ করে নাই। আলোচ্য

২। পূর্বপূর্ববর্ণাস্তবত্বনিষ্ঠসংস্কারসংহিতঃ বাচ্য বাচকভাবস্বকপ্রকল্পসংস্কারানু-
গতীভয়দ্বাবর্ণমিত্তকঃ শ্রোত্রমেনেকবর্ণেষু একাং পদবুদ্ধিং জনয়তি। তথা
পূর্বপূর্বপদ দুঃস্বভাবনিষ্ঠসংস্কারসংহিতঃ মন্ত্যপদবিবর্তঃ শ্রোত্রমেনেকবর্ণেষু একাং বাক্য-
বুদ্ধিং বাক্যজ্ঞানস্বরূপেণ জনয়তি। শেষ বর্ণানং পদান্যক সমুদয়ে দুঃসংহিতঃ

অমোঘপদ্ধতি, ৮৩ পৃষ্ঠা।

●আলোচ্য শ্লেটবাদের বিবরণ কমরা এই পুস্তকের ১ম খণ্ডে ২৬২-২৬৪ পৃষ্ঠায় লিপিবদ্ধ করিয়াছি।



ফোটেবাদের বিক্ষেপে দার্শনিকগণের বক্তব্য এই যে, যাহারা বর্ণের অতিরিক্ত, শব্দার্থের প্রকাশক, নিত্য "ফোটে" স্বীকার করেন, তাহারা বর্ণকেই ফোটেের অভিযাজক বা প্রকাশক বলিয়া থাকেন। এখন জিজ্ঞাস্য এই যে, এক একটি বর্ণই ফোটেকে প্রকাশ করিবে, না সমুদয় বর্ণগুলি মিলিতভাবে ফোটেের প্রকাশক হইবে? যদি এক একটি বর্ণই ফোটেের প্রকাশক হয়, তবে "গ" বলিযামাত্রই গরু বোঝা উচিত, কিন্তু তাতাতো বুঝায় না, সুতরাং গৃ, গৈ, গু এই তিনটি বর্ণই মিলিতভাবে "গৌ:" এই পদ-ফোটেের সূচনা করে, একথা ফোটেবাদীর স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। উচ্চারণমাত্রই ধ্বংস হইয়া যায় বলিয়া বর্ণের সমষ্টি অসম্ভব, ইহা ফোটেবাদীই উচ্চকণ্ঠে ঘোষণা করিয়াছেন। এই অবস্থায় ফোটেবাদী বর্ণের সমষ্টিকে কোনমতেই ফোটেের প্রকাশক বলিতে পারেন না। এক একটি বর্ণও ফোটেের প্রকাশক হয় না। ফলে, ফোটেের প্রকাশই এই মতে অসম্ভব হইয়া দাঁড়ায়। তারপর, যদি বর্ণের সমষ্টি বা মিলন সম্ভবপরই হয়, তবে সেই বর্ণসমষ্টিকে ফোটেের প্রকাশক না বলিয়া, অর্থের প্রকাশক বলাই অধিকতর সঙ্গত হয় নাকি? অর্থ-বোধের জন্য "ফোটে" নামে স্বতন্ত্র একটি পদার্থ মানিয়া লওয়ার অধুকূলে কোন বলিষ্ঠ যুক্তিই খুঁজিয়া পাওয়া যায় না। এইরূপে নৈয়ায়িক, শঙ্কর, রাম মুক্ত, মাধব প্রভৃতি দার্শনিকগণ ফোটেবাদ খণ্ডন করিয়া, বর্ণগুলিই মিলিতভাবে পদের অর্থ প্রকাশ করিয়া থাকে, এই মত নানাবিধ যুক্তিমূলে উপপাদন করিয়াছেন।

শব্দের শক্তি-জ্ঞান বা মুখ্য অর্থ বোধের উপায় বাখ্যা করিতে গিয়া দার্শনিকগণ বলেন যে, পৌক্কেষয় এবং অপৌক্কেষয়, এই দুই প্রকার শব্দের পরিচয় পাওয়া যায়। আগমও সুহরাং দুই প্রকারের তইতে দেখা যায় সত্য-সনাতন বেদই অপৌক্কেষয় আগম। মহাভারত, শ্রুতি-সংহিতা প্রভৃতি পৌক্কেষয় বা পুরুষ কর্তৃক রচিত আগম। বেদের সাহায্যেই বৈদিক শব্দার্থ-বোধের উদয় হইয়া থাকে। লৌকিক বা পৌক্কেষয় শব্দের অর্থ-বোধ সর্বপ্রথমে কি উপায়ে উৎপন্ন হয়? এই প্রশ্নের উত্তরে মাধব-পণ্ডিতগণ বলেন, পিতা এবং মাতার কোলে অবস্থিত বালককে আদর্শ দিয়া যখন দেখাইয়া দেওয়া হয় যে, উনি তোমার পিতা, ইনি তোমার মাতা, ঐ যে কলা খাইতেছে, এইটি তোমার ভাই,

শক্তি-জ্ঞান

বা

পদার্থ-জ্ঞানের
উপায়



ঐ মেয়েটি ভোমার তরী, এই প্রকার পরিচয়ের ফলেই অনভিজ্ঞ শিশু ভোমার পিতা, মাতা প্রভৃতিকে চিনিয়া থাকে। এইরূপেই অপরাপর জাতবা বিষয়ের সহিতও বালকের প্রাথমিক পরিচয় ঘটে।^১ শঙ্কর, রামানুজ, মাধবমুকুন্দ প্রভৃতি বৈদান্তিক আচার্য্যগণ দ্বৈত-বেদান্তী মাধবের উল্লিখিত আদল দেখান পরিচয়ের সন্তুষ্টি হইতে না পারিয়া, প্রাথমিক শকার্ধ-বোধের ক্ষয় বয়স ব্যক্তিগণের ব্যবহারের উপরই নির্ভর করিয়াছেন। বুদ্ধের ব্যবহারই কিছু শাক-বোধের একমাত্র কারণ নহে। কেন্দ্রবিশেষে বাকবর্ণ, অভিধান, আশু-বাক্য, সাদৃশ্য এবং প্রসিদ্ধ পদার্থের সান্নিধ্য প্রভৃতি হইতেও শকার্ধ-বোধ উৎপন্ন হইয়া থাকে।^২ এই পদ্ধতিতে শকের অর্থ বুঝিতে হইলে সেক্ষেত্রে বাক্যটি বক্তা কি তাৎপর্য্য বুঝাইবার উদ্দেশ্যে প্রয়োগ করিয়াছেন, তাহা সর্ব্বাঙ্গের জানা আবশ্যক। বাক্যের তাৎপর্য্য-বোধ যে বাক্যার্থ জ্ঞানের অস্বাভাব্য প্রধান কারণ, তাহা কোন দার্শনিকই

১। নক্তিগ্রাহ্যাদুল্লিখ্যসংবাদাদিপূর্ব্বকনির্দেশেনৈব ভবতি। তথাহি যাতুঃ পিতৃবা অথৈ দ্বিতঃ বালমস্তমনঃ সপ্তমকুলিপ্রপাষণ ছাটিকাবাদনাভ্যঃ স্ববচন-শব্দাতিশুখঃ সাত্ত্বিকমিশ্রকঃ বিধাঃ বলা দ্বাৎপাদসিদ্ধা বাক্যঃ প্রবৃদ্ধে বাল ভবেৎ যাতুঃ তব পিতারঃ তেজাতারঃ কমলীকলমতাবহবতীত্যাদি। তদাত্তম নির্দেশেনৈব তত্ত্ব লক্ষ্যদুর্ভাষ্য তদ্বিষয়সমুদয়ে ব্যাচ্য বাচক প্রবলবক্তা তাৎপর্য়্য সামান্যতোহবগচ্ছতিবাল ইত্যনেন্নারঃ বোধবতীতি। প্রায়শচ'স্মিতা, ১৪২-১৪০ পৃষ্ঠা, কলিকাতা নিখ নিঃ সং.

২। "নক্তিগ্রাহ্যং বাকবদোপমানকোলাপ্রবাক্যাদি ব্যবহারসম্বন্ধ।

৩। কাত্তলেবাদবিবৃতে বসন্তি সান্নিধ্যঃ সিদ্ধাসম্বন্ধ দুজাঃ ৪"

সিদ্ধান্তদুর্ভাষ্য, ৮১ কঃ; পরমকণিগিরিবক্ত, ২২৪ পৃষ্ঠা।

যাতু, প্রভৃতি, প্রত্যয় প্রভৃতিত নক্তি-জ্ঞান বাকবর্ণের সহায্যেই উৎপন্ন হইয়া থাকে। পবর পদভেদে পবর শব্দের নক্তি-বোধ গো সাদৃশ্য বসন্তঃ উদ্ভিত হয়। নীল পুত্র প্রভৃতি শব্দে যে নীল পুত্র প্রভৃতি রূপ এবং সেই রূপবিশিষ্টকে বুঝাত, তাহাতে কোন বা অভিধানই প্রয়োজন। শব্দ শব্দে য কোকিলকে বুঝায় এমতাব্য আশু বাক্যই প্রয়োগ বলিয়া জা নিবে। বুদ্ধের "পামানব" এইরূপ কথাগুলিতে প্রোক্তের গো-পুত্র অর্থাৎ ক্রিয়া দেখিয়া বালকের যে গোপক প্রভৃতির নক্তি জ্ঞানে সয় হয়, এমতাব্য বুদ্ধের ব্যবহারই যে কারণ তাহাতে সন্দেহ কি? যবহরলক্ষ-উৎপত্তি, এইরূপ বাক্যে যবলাক্ষ যে যব লক্ষ্যক বুঝায়, তাহা বাক্যের অপরাপর পদ জ্ঞানিত তাৎপর্য্য বিভাগের ফলেই সম্ভবপর হয়। বই আছে বলিলে ঘটনকে যে বলসকেও বুঝাত, ঘটের বিনয় বিবরণের জ্ঞানই তাহার কারণ। আশ্রয় যথুৎ পিতৃকো গোতি, এইরূপ বাক্যে আর পাড়ে অতু বলিয়া শব্দশব্দে কোকিলকে বুঝায়। এইরূপ বিভিন্ন প্রকার কারণ বলতঃ ভিন্ন ভিন্ন শকার্ধ-বোধ উৎপন্ন হইয়া থাকে।

দুর্ভাষ্য, ৮১ কঃ; পরমকণিগিরিবক্ত, ২২৪-২২৫ পৃষ্ঠা।

অস্বীকার করিতে পারেন না। বাক্যের তাৎপর্য্য কাহাকে বলে? এই

তাৎপর্য্য

প্রশ্নের উত্তরে নৈয়ায়িক বলেন, কোনও নির্দিষ্ট অর্থ বুঝাইবার উদ্দেশ্যে কোন বাক্য উচ্চারিত হইলে, সেস্থলে

সেই অর্থে ঐ বাক্যের তাৎপর্য্য আছে বুলিতে হইবে—তৎপ্রতীতীচ্ছয়ো-
চ্চরিতঃ তাৎপর্য্যম্। শাঙ্খ, রামায়ণ-সম্প্রদায়ও নৈয়ায়িকের দৃষ্টিতেই বাক্য-
তাৎপর্য্যের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। বেঙ্কট-রচিত শ্রায়পরিণুক্তির টীকাকার

শ্রীনিবাস তাঁহার টীকায় বলিয়াছেন, কোনও বুদ্ধিমান ব্যক্তি

তাৎপর্য্য-সম্পর্কে
শাঙ্খ এবং
রামায়ণ-মত

কর্তৃক রচিত বা কথিত বাক্যে কোনরূপ নির্দিষ্ট তাৎপর্য্য-

প্রকাশের স্বাধীন ইচ্ছা দেখা গেলেও, অন্যদি বেদ-বাণী,

যাহা সত্য সনাতন এবং যাহা পরমেশ্বরের মুখনিঃসৃত

বাক্যানুগা বলিয়া ভবরোগীর পরম উপদেশ, তিন্দুর যাহা চিরানুগা,

সেই শাঙ্কত বেদ-বাক্যে বক্তার স্বাধীন ইচ্ছার বিকাশের কোনরূপ

সুযোগ না থাকায়, সেখানে পূর্বোক্ত (তৎপ্রতীতীচ্ছয়োচ্চরিতঃরূপ)

বাক্য-তাৎপর্য্য থাকিবে না। কলে, পরমেশ্বরের বেদময়ী বাণী অপ্রমাণ

হইয়া পড়িবে, এইরূপ আলঙ্কার উত্তরে বেঙ্কটনাথ এবং শ্রায়সার-রচয়িতা

শ্রীনিবাস বলিয়াছেন যে, বেদ পরমেশ্বরের বাণী বলিয়াই বেদ-বাক্যের

অর্থ-নির্ণয়ে তোমার আমার স্বাধীন ইচ্ছার কোন বিকাশ না থাকিলেও,

ঈশ্বরের উক্তিভে নিত্য অব্যাহত ঈশ্বরেচ্ছা বিকাশের যে সুযোগ আছে,

তাহাতো অস্বীকার করিবার উপায় নাই। এই অবস্থায় বেদ-বাক্যেও

নির্দিষ্ট তাৎপর্য্য থাকায়, উহা যে প্রমাণ হইবে তাহাতে আপত্তি কি?

তাৎপর্য্যের উল্লিখিত ব্যাখ্যায় নিম্বার্ক-সম্প্রদায়ের আচার্য্য মাধব-

মুকুন্দ এবং অদ্বৈতবাদী ধর্ম্মরাজাধবীন্দ্র প্রকৃতি কেহই সন্তুষ্ট হইতে পারেন

নাহি। তাঁহারা বলেন, যেই ব্যক্তি কথটির প্রকৃত অর্থ

নিম্বার্ক সম্প্রদায়ের কি তাহা জানে না, কেবল পরের নিকট হইতে শুনিয়াই

মত এবং অদ্বৈত-মত কথটি মুখস্থ করিয়া রাখিয়াছে, এরূপ অজ্ঞ ব্যক্তির

১। নহু তাৎপর্য্যমপি ভবত্যং শাঙ্কযোগে কারণং তচ্চ তৎপ্রতীতীচ্ছয়ো-
চ্চরিতঃ তচ্চ নোক্তিকং সঙ্গতি, বেদেত্ নিত্যো তদ্বিচ্ছাজকৃত্যভাবায় তদ্বিত্তি-
চেতন্যাহ। নিত্যোহপীতি। ভাবসার, ৩৬৩ পৃষ্ঠা, নিত্যোহপি বেদে নিত্যোবর-
শাসনায়নি তত্ত্বমর্থ্যতাৎপর্য্যহনপার্থং। ভাবপরিভূতি, ৩৬৩ পৃষ্ঠা.



মুখের কথা শুনিয়াও পার্শ্বস্থ সুখী শ্রোতার কথাটির তাৎপর্য-জ্ঞানের উদয় হইয়া থাকে। শুক-সারীর মুখ হইতে শুক-সারীর কণ্ঠস্থ করা কথা শুনিয়াও বুদ্ধিমান ব্যক্তির ঐ কথার তাৎপর্য-বোধ উৎপন্ন হইতে দেখা যায়। অজ্ঞ বক্তার, শুক-সারী প্রকৃতির কোনরূপ অর্থ-জ্ঞান নাই, সুতরাং অর্থ বুঝাইবার ইচ্ছা বা চেষ্টাও নাই। কোন নির্দিষ্ট অর্থ বুঝাইবার উদ্দেশ্যে বাক্য উচ্চারণ করাকেই যদি “তাৎপর্য” বল, তবে অজ্ঞের বাক্য, শুক-সারীর বাক্য আর আলোচ্য তাৎপর্য থাকে না, এবং ঐরূপ অজ্ঞের কিংবা শুক-সারীর কথা শুনিয়া কাহারও কোনরূপ বাক্যার্থ জ্ঞানও উৎপন্ন হইতে পারে না। গণ্ডমূর্খের কিংবা শুক-সারীর মুখস্থ করা কথা এবং ঐ সকল কথার অর্থ উদ্ধার না বুঝিলেও বুদ্ধিমান শ্রোতা তাহা অনায়াসেই বুঝিতে পারেন। এই অবস্থায় শ্রায়ে্যক্ত তাৎপর্যের লক্ষণ যে অসম্পূর্ণ, অব্যাপ্তি দোষে দূষিত হইবে, তাহা অস্বীকার করা চলে না।^১ এইরূপ ধর্মরাজাধ্বরীন্দ্র তাহার বেদান্তপরিভাষায়, মাধবমুকুন্দ তৎকৃত পরমহংসগিরিবহ্নে বাক্য তাৎপর্যের নির্দেশ উপপত্তি করিতে গিয়া বলিয়াছেন যে, বাক্যের অর্থ বুঝাইবার যোগ্যতার নামই তাৎপর্য। তৎপ্রতীতিজননযোগ্যকঃ তাৎপর্যম্, বেদান্তপরিভাষা, ২৫১ পৃষ্ঠা; গণ্ডমূর্খের উক্তি, শুক-সারী কর্তৃক উচ্চারিত বাক্যের তাৎপর্য অজ্ঞ বক্তা, শুক-সারী না বুঝিলেও, ঐ বাক্যেরও অর্থ বুঝাইবার যোগ্যতা অবশ্যই আছে, এবং তাহা আছে বলিয়াই পণ্ডিত ব্যক্তির ঐরূপ বাক্য শুনিয়াও বাক্যের তাৎপর্য-বোধ উৎপন্ন হইতে দেখা যায়। শ্রায়ে্যক্ত তাৎপর্যের লক্ষণে যে অব্যাপ্তি দোষ ঘটিয়াছিল, ধর্মরাজাধ্বরীন্দ্রের

১। (ক) বেদান্তপরিভাষা, ২৫১ পৃষ্ঠা, বোম্বে ৯৫।

(খ) শ্রায়ে্যক্ত লক্ষণের বিচারে প্রদর্শিত অব্যাপ্তি-দোষ পরিহার করিবার জন্য নৈমারিক যদি বলেন যে, অজ্ঞের উক্তি, শুক-সারীর উক্তি প্রকৃতি হলে অজ্ঞের কিংবা শুক-সারীর বাক্যের তাৎপর্য-জ্ঞান না থাকিলেও, সর্বজ্ঞ পরমেশ্বরের সাক্ষ্যে সাক্ষিবহ্নে যে তাৎপর্য জ্ঞান আছে, তাহার বলেই শব্দ-বোধ উৎপন্ন হইবে। এইরূপ উত্তরে আপত্তি এই যে, বাহ্যিক ইচ্ছা মানেন না, সেই সকল নাস্তিক ব্যক্তিরও ঐরূপ অজ্ঞের উক্তি, শুক-সারীর উক্তি শুনিয়া অবশ্যই অর্থ-বোধ উৎপন্ন হইবে। সেই সকল ক্ষেত্রে নৈমারিকের ঐ উত্তর তো অচল হইয়া পড়িবে। এই অবস্থার জায়-মতকে কোনমতেই গ্রহণ করা যায় না।



কিংবা মাধবমুকুন্দর তাৎপর্যের ব্যাখ্যায় উক্তার কথা না থাকায়, অব্যাপ্তির কোন সম্ভাবনা দেখা গেল না। এখন প্রশ্ন এই যে, অর্থ বুঝাইবার যোগাত্মকেই যদি তাৎপর্য বল, তবে কোন ব্যক্তি আচার করিতে বলিয়া “সৈন্ধব আন” বলিলে ঘোড়াকেই বা লইয়া আসে না কেন? সৈন্ধব লবণকেও বুঝায়, সিঁকুদেশে উৎপন্ন ঘোড়াকেও বুঝায় সুতরাং আলোচ্য বাক্যের ঘোড়া অর্থ বুঝাইবারও যে যোগাত্মা আছে, তাহা স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। এইরূপ আপত্তির উত্তরে অদ্বৈত-বেদান্তী এবং মাধবমুকুন্দ বলেন, তাৎপর্যের লক্ষণের উল্লিখিত দোষ বারণ করিবার জন্য, আলোচ্য লক্ষণে আর একটি বিশেষণ-পদ জুড়িয়া দিতে চাইবে, এবং সম্পূর্ণ লক্ষণটি দাঁড়াইবে এই যে, যেই বাক্য যেই অর্থ বুঝাইবার যোগ্য, সেই বাক্য যদি তদবাতীত অপর কোনও অর্থ বুঝাইবার উদ্দেশ্যে উচ্চারিত না হয়, তবেই সেই বাক্য তাৎপর্য আছে বলিয়া জানিবে। কেন্নকিংশে সৈন্ধব লবণের সিঁকুদেশীয় অর্থ অর্থ বুঝাইবার যোগাত্মা থাকিলেও, আচার করিতে বলিয়া কেহ “সৈন্ধব আন” বলিলে, স্থান-কাল প্রভৃতি বিবেচনা করিয়া, লবণ জানাই যে উক্ত বাক্যের তাৎপর্য, লবণ ভিন্ন (অর্থ প্রভৃতি) অন্য কোনও বস্তুর আনয়ন বুঝাইবার উদ্দেশ্যে যে উক্ত বাক্যটি উচ্চারিত হয় নাই, তাহা শ্রুতি ব্যক্তি সত্যকেই স্মৃতিতে পারেন। শব্দার্থ-বোধ-বিহীন গও-মূর্খের কিংবা শুক-সারীর উচ্চারিত বাক্য উভাদের কোনরূপ অর্থ-বোধ না থাকায়, বুদ্ধিমান্‌জ্ঞোক্তা অজ্ঞের উক্তির এবং শুক সারীর উক্তির যেই অর্থ বুদ্ধিয়া থাকেন, তদবাতীত অন্য কোনপ্রকার অর্থ বুঝাইবার

১। (ক) নহু সৈন্ধবমানযেত্যাদিবাক্যঃ যদ্য লবণানন্যপ্রতীতীক্ৰম্য প্রসূক্তং তদ্যপি অবসংসর্গপ্রতীতিজননে স্বরূপযোগ্যতাসংসারবলপরজ্ঞশায্যমপি অব্যাদি-সংসর্গজ্ঞানাপত্তিরিত্তিরেণ, তদিত্যপ্রতীতীক্ৰম্যাহমুক্তবিত্ততদ্যপি তাৎপর্যং প্রতী বিশেষণীয়তঃ। তথাচ যদ্ বাক্যঃ স্বরূপপ্রতীতিজননযোগ্যত্বেন সতি যদন্তপ্রতীতীক্ৰম্যাহমুক্তবিত্তং তৎসংসর্গপরিহৃত্যভ্যন্তঃ।

বেঃ পরিকাষা, ২৫২ পৃষ্ঠা, বোধে সং :

(খ) বিবক্তিতার্থেতৎপ্রতীতিহাত্তেজস্বাহমুক্তবিত্তত্বেন সতি বিবক্তিতার্থ-প্রত্যয়জননযোগ্যত্বঃ (তাৎপর্যম্) জ্ঞানজনপ্রত্যয়ে সৈন্ধবমানতত্ত্বাত্তে লবণ-প্রতীতিবদন্তপ্রত্যয়ত্বমপি সত্যং তদ্যপি যোগাত্মায়াসম্যাহং তৎসংসর্গবিহীনকম্ পূর্বদলম্। পরপক্ষপরিব্রজ, ২২৬ পৃষ্ঠা ;



উদ্দেশ্য বা ইচ্ছা অল্প বাস্তব কিংবা শুক সারীর নাই। সুতরাং সেই সকল ক্ষেত্রেও আন্দোচ্য ভাৎপর্যায় লক্ষণের প্রয়োগ করার পক্ষে কোন বাধা দেখা যায় না। ১ একাদিক অর্থ বুঝাইবার উদ্দেশ্য কোন বাক্য উচ্চারিত হইলে, সেইরূপ ক্ষেত্রে যেই যেই অর্থ বুঝাইবার অভিপ্রায়ে বাক্যটির প্রয়োগ করা হইয়াছে, সেই সেই অর্থ বানীত অথ কোনও প্রকার অর্থ বুঝাইবার ইচ্ছায় বাক্যটি উচ্চারিত না হওয়ায়, ঐ সকল স্থলেও যে বাক্যের ভাৎপর্যায় আছে, তাহা কুনিম্নে চিনিবে না। ২ এইরূপ বাক্য-ভাৎপর্যায় বোধ অপৌকুষেয় বৈদিক বাক্যে নীমাসা, শ্রায় প্রভৃতি চর্চনাক্ত সত্য-জিজ্ঞাসার অন্তর্ভুক্ত ভাকের সত্যায়ো ভাৎপর্যায় হইয়া থাকে। লৌকিক, পৌকুষেয় অর্থাৎ তোমার আমার শ্রায় সাধাবণ মন্তব্য কর্তৃক উচ্চারিত বাক্যের ভাৎপর্যায় বুঝিতে হইলে, স্থান-কাল-পাত্র, এবং কি প্রসঙ্গে, কি ইচ্ছায় বুঝাইবার জন্য যত্নে ঐরূপ উক্তি করিয়াছেন, উপসংহারেই বা কি সিদ্ধান্তে গিয়া পৌঁছিয়াছেন, সেই সকল দীর্ঘভাব পর্যালোচনা করিয়া, তবেই বাক্যের অর্থ নির্ণয় করিতে হইবে। স্থান কাল-পাত্র প্রভৃতি পরীক্ষা করিল, যেই শব্দের যেই অর্থ আমাদের মনের মধ্যে জামিয়া উঠে, সেই শব্দের তাহাই বাচ্যার্থ, মুখ্যার্থ বা শব্দার্থ বলিয়া জানিবে।

এই বাচ্যার্থ বা শব্দার্থ তাড়াও শব্দের আর এক প্রকার অর্থের পরিচয় পাওয়া যায়, তাহাকে বলে লক্ষ্যার্থ। যেখানে শব্দের অক্লিষ্টতা অর্থ বা বাচ্যার্থ প্রকাশ করিলে, বাক্যের পরমহুণির পরম্পর লক্ষ্যার্থ লক্ষ্যার্থ অর্থ এক ঐ অর্থমূল কোনরূপ অর্থ বোধ সম্ভবপর হয় না; কিংবা হইলেও বক্তার উক্তির ভাৎপর্যায় প্রকাশ পায় না, (ভাৎপর্যায় অনুপপত্তি ঘটে) সেই সকল ক্ষেত্রে বাক্যের অর্থ-বোধের জন্য পদের মুখ্যার্থকে পরিভ্যাগ করিয়া গৌণ অর্থেরই

১। শুকাদিবাক্যে অন্বাৎপর্যায়োচ্চারিতবদবাক্যাদৌ চ ভাৎপ্রভৃতীজ্ঞানং এবং তাবদেব তদন্তপ্রভৃতীজ্ঞানোচ্চারিতবদবাক্যাদেব লক্ষণস্বাভাব্যম্।

বেদান্তপরিভাষা, ২৪২ পৃষ্ঠা।

২। (ক) নচোচ্চরপ্রভৃতীজ্ঞানোচ্চারিতবদবাক্যাদৌ চ তদন্তপ্রভৃতীজ্ঞানোচ্চারিতবদবাক্যাদেব লক্ষণস্বাভাব্যম্। বেদান্তপরিভাষা, ২৪২ পৃষ্ঠা।

(খ) উত্তরোচ্চরপ্রভৃতীজ্ঞানোচ্চারিতবদবাক্যাদৌ চ তদন্তপ্রভৃতীজ্ঞানোচ্চারিতবদবাক্যাদেব লক্ষণস্বাভাব্যম্। পরমহুণিরূপ, ২২৭ পৃষ্ঠা।



তীরে এইরূপ লক্ষ্যার্থ বা গৌণ অর্থই গ্রহণ করিতে হইবে। আলোচ্য স্থলে গজা-নদীরূপ মুখ্য অর্থ পরিভাগ করিয়া গজা-শব্দের তীরে লক্ষণা করিলেও, ঐ লক্ষিত অর্থও এক্ষেত্রে মুখ্যার্থ বিযুক্ত হইয়া প্রকাশ পায় না। গজা-নদীরূপ মুখ্য অর্থের সহিত লক্ষিত গৌণ-অর্থের (তীররূপ অর্থের) সাক্ষাৎ যোগই এখানে দেখা যায়, অর্থাৎ গজা-শব্দে এখানে শুধু তীরকে না বুঝাইয়া, গজার তীরকে বুঝায়। ফলে, গোপগণের বাসস্থল যে জাহ্নবী বাহির-বিশেষতঃ বিদ্যায় অতি পবিত্র, গজার মূর্ত সমীকরণেই সুলীভল, এই সকল তাৎপর্যার্থও এখানে উক্ত লক্ষণার দ্বারা সৃষ্টি হইয়া থাকে। এত জাতীয় লক্ষণাকে মধ্বরাজাধরীশ্রী বেদান্তপরিভাষায় “কেবললক্ষণা” বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন—
—লক্ষ্য-সাক্ষাৎসম্বন্ধঃ, কেবললক্ষণা। বেদান্তপরিভাষা, ২:৯ পৃষ্ঠা, বোধে
সং, ৯ ইহা ছাড়া আর এক প্রকার লক্ষণা আছে, তাহার নাম লক্ষিত-লক্ষণা।
যে সকল লক্ষণান স্থলে লক্ষ্যার্থ বা মুখ্যার্থের সহিত লক্ষ্যার্থের যোগটি সাক্ষাৎ-
সম্বন্ধে না হইয়া পরস্পর সম্বন্ধে সংঘটিত হয়, সেই জাতীয় লক্ষণাকে
লক্ষিত লক্ষণা বলে। এইরূপ লক্ষণাবশেষেই দ্বিরেক শব্দে মধুকরকে বুঝায়।
দ্বিরেক শব্দের লক্ষ্যার্থ বা বাচ্যার্থ হইল, যাহার তুটীটি রেফ বা ‘র’ আছে। ভ্রমর
শব্দও তুটীটি রেফ বা ‘র’ আছে। এই অবস্থায় দ্বিরেক শব্দের দ্বারা প্রথমতঃ

১. যদ্য গজায়াং বেদান্ত ইত্যাদি প্রত্যেক লক্ষ্য-বাক্যেই “যেবে গজা লক্ষিত
কেবললক্ষণা”। বেদান্তপরিভাষা, ২:৯ পৃষ্ঠা, বোধে সং,

২. যদ্যং বাক্যে প্রতিবর্তিত, এই স্থলে গজা-শব্দের মুখ্য অর্থ বাক্য-লক্ষ্য।
গজা-শব্দে বর্তিত সঙ্কলনও আছে, অর্থাৎ প্রতিবর্তিত এই লক্ষ্যের সহিত “গজায়াং”
এই লক্ষ্যে অর্থ বাক্য-লক্ষ্য লক্ষণের অর্থও “হিসাবের অর্থ” অসম্ভব ভব বলিয়া,
এইরূপ লক্ষণার অর্থও অসম্ভবপতিমূলক লক্ষণা বলা হয়। তাৎপর্য্যের অসম্ভবপতি-
মূলক লক্ষণার স্থলে বাক্যের লক্ষ্যমূহের লক্ষণার অর্থও কোন বিবোধ ঘটে না।
করল মুখ্যার্থকে আশ্রয় করিয়া বাক্যের অর্থ বিচার করিলে বাক্যের উক্ত লক্ষ্য
প্রাধান্য করার দ্বারা তাৎপর্য্য প্রকাশ পায় না। যেমন “কাকোভ্যা দধি
রক্ষাভ্যাম্” বলিলে, কাক, কক্কর, পূজাল প্রভৃতি যে সকল প্রাণী দধি খেতে পারে
তাহাদের সকলেরই মিলিত হইবে যদি বাক্য-কক্কর এক্ষেত্রে বাক্যের অর্থও, কেবল
কাকেরই মিলিত হইবে নহে। এইরূপ বাক্যে বাক্যের লক্ষণার মতো অর্থের কোনরূপ
প্রাধান্য ঘটে না। তাৎপর্য্য এই প্রকার লক্ষণাকে অর্থের অসম্ভবপতিমূলক লক্ষণা বলা
হলে না। বাক্যের উক্ত তাৎপর্য্যের অসম্ভবপতিমূলক লক্ষণা বলিয়াই সাব্যস্ত
করিতে হয়।



হুই রেক বা 'র' যুক্ত অক্ষর কিছুকে না বুঝাইয়া, রেকদ্বয়বিশিষ্ট ভ্রমরকে লক্ষ্য করা গেল। তারপর পুনরায় লক্ষণাবশতঃ বেকদ্বয়যুক্ত ভ্রমর শব্দের দ্বারা মধুকরকে বুঝাইল। এইরূপে দ্বিরেক শব্দের অর্থ ঠাড়াইল মধুকর। ভ্রমর শব্দের স্থায় মধুকর শব্দের দুইটি রেক বা 'র' মাটে। সুতরাং দ্বিরেক শব্দে সোজাশুজি মধুকরকে বুঝায় না। দ্বিরেক শব্দের 'রেকদ্বয়যুক্ত' এইরূপ যে মুখ্য অর্থ তাহার সঠিত মধুকর শব্দের সাক্ষাৎ কোনরূপ যোগ নাই। এই অবস্থায় দ্বিরেক শব্দে মধুকরকে বুঝাইতে হইলে লক্ষণারই আশ্রয় লইতে হয়। এই ধরণের লক্ষণাকেই "লক্ষিত-লক্ষণা" বলা হইয়া থাকে। এইরূপ জতরলক্ষণা, জজতরলক্ষণা, জজজতরলক্ষণা প্রভৃতি লক্ষণার বিবিধ প্রকার ভেদ কল্পিত হইয়াছে দেখা যায়। ঐ সকল লক্ষণার কিন্তু বিবরণ জানিতে হইলে মূল গ্রন্থ আলোচনা করা আবশ্যিক। সংক্ষেপে এইমাত্র বলা যাইতে পারে, যে-সকল স্থলে থাকোক্ত পদগুলি স্ব স্ব মুখ্য অর্থকে পরিভাগ করিয়া, সম্পূর্ণ ভিন্ন অর্থ প্রকাশ করে, সেই জাতীয় লক্ষণাকে জতরলক্ষণা বলে—জহতি পদানি স্বমর্থে যন্তাং বুভৌ সা জতৎস্বাৰ্ণলক্ষণা বৃতিঃ। যেক্ষেত্রে পদসকল স্বীয় অর্থ পরিভাগ না করিয়াই অল্প অর্থ প্রকাশ করে, তাহার নাম "অজতরলক্ষণা"। যে-স্থলে মুখ্য অর্থ বা বাচ্যার্থ আংশিকভাবে পরিভাগ হয়, অংশবিশেষে মুখ্যার্থ ঠিকই থাকে, তাহাকে "জতৎস্বাৰ্ণলক্ষণা" বলে। আলোচিত বিবিধ লক্ষণার দৃষ্টান্তরূপে বলা যায় যে, কোনও ব্যক্তিকে তাঁহার শত্রুর গুণে আচার করিতে দেখিয়া, যদি ঐ ব্যক্তির কোন চিত্তেবী সুলভ তাঁতাকে বলেন যে, "বিসং ভুজ্জু," বিষ খাও, তবে সেক্ষেত্রে বক্তার উক্তির তাৎপর্য্য ইহাষ্টে ঠাড়াইবে যে, এইরূপ শত্রুর গুণে আচার করা, আর বিষ চাতে ধরিয়া খাওয়া একই কথা। সুতরাং শত্রুর গুণে ভোজন করিও না। এইরূপ অর্থই "বিসং ভুজ্জু" এই বাক্যের লক্ষ্যার্থ বলিয়া বুঝা যায়। শব্দের শক্তি বা মুখ্য অর্থ দৃষ্টে উক্ত বাক্যের অর্থ করিলে, বিষ খাও, এইরূপ অর্থই বুঝা যাইত। আলোচ্য বাক্যে মুখ্য অর্থকে একেবারে না বুঝাইয়া অল্পপ্রকার অর্থকে বুঝাইতেছে বলিয়া, এই শ্রেণীর লক্ষণাকে "জতরলক্ষণা" নামে অভিহিত করা হইয়াছে। "স্বৈতোষাবতি" যেত (অথ) দোড়াইতেছে, এইরূপ বলিলে স্বৈত-শব্দে ত্তর-গুণ-যুক্তকে বুঝায়। এস্থলে স্বৈত-শব্দের মুখ্য অর্থ (স্বৈত গুণ) পরিভাগ হয় নাই, এইরূপ অর্থ বুঝাইয়াও ত্তর-গুণ-শালী কোনও প্রাণী যাহা দোড়াইতে পারে, তাহাকেই এক্ষেত্রে 'যেত' শব্দে



লক্ষ্য করা হইতেছে। মুখ্য অর্ধ পরিভ্রাণ না করায়, এই জাতীয় লক্ষ্যকে বলে অজ্ঞহরলক্ষণ। তবমসি, “তুমিই সেই” এই বেদান্ত-মহাবাক্যের তৎপক্ষের অর্ধ সর্বশক্তি পরব্রহ্ম, আর “হং” শব্দের অর্থ অল্পজ্ঞানী জীব। সর্বক্ষের সঙ্গিত অল্পক্ষের ঐক্য বা অভেদ-বোধ অসম্ভব বিষয়, বেদান্ত বেত্ত জীব ও ব্রহ্মের ঐক্য বৃত্তিতে হইলে, এখানে জ্ঞানের অংশ সর্ব এবং অল্প, এই যে দুইটি বিশেষণের প্রয়োগ করা হইয়াছে, ঘটাব ফলে জীব এবং ব্রহ্মের অভেদ অসম্ভব বলিয়া মনে হইয়াছে, সেই বিশেষণাংশ পরিভ্রাণ করিয়া, তৎ এবং হং শব্দের দ্বারা কেবল বিশেষ্যাংশ চেষ্টাকর্মে লক্ষ্য করিতে হইবে। এইরূপ লক্ষ্যকে “অজ্ঞহরলক্ষণ” বলা হইয়া থাকে। উল্লিখিত বেদান্ত মহাবাক্য এই জাতীয় লক্ষণা যে স্বীকার করিতেই হইবে, এমন কথা অবশ্য কোর করিয়া বলা চলে না। কেননা, শব্দের শক্তির সাহায্যে যতটুকু অর্থ বুঝা যাইবে, জ্ঞানের সবটুকুই যে শব্দজ-জ্ঞান প্রকাশ পাইবে, এমন কোন নিয়ম নাই। বাক্যের তাৎপর্য্য পর্যালোচনা করিয়া বিশেষণাংশে বিশেষ্য পদের বাক্যস্থ পদান্তরের সঙ্গিত অভেদাশ্রয় বা ঐক্য অসম্ভব দেখা গেলে, শব্দ-শক্তির বলেই সেক্ষেত্রে বিশেষণাংশকে বাদ দিয়া কেবল বিশেষ্যাংশেই অভেদ বা ঐক্যবোধের উদয় হইতে দেখা যায়। যেমন ‘ঘট অনিত্য’ এই কথা বলিলে, ঘটের বিশেষ্য শব্দ ঘটই অনিত্য বিষয়, তাহাব সঙ্গিত “অনিত্য” এই পদের অর্থয় সম্ভবপর নহে বলিয়া, বিশেষণ ঘটকে বাদ দিয়া বিশেষ্য ঘটের সঙ্গিত অনিত্য পদের অর্থয় করিতে হইবে ঘটই অনিত্য, ঘটই অনিত্য নহে, উহাই ঘট অনিত্য এই বাক্যের তাৎপর্য্য। এই দৃষ্টিতে আলোচ্য বেদান্ত মহাবাক্যের মন্ত্য বিচার করিলে, তৎ এবং হং, এই পদদ্বয়ের শক্তি-বিচারের ফলেই সর্বক্ষ ও অল্পক্ষ এইরূপ বিশেষণাংশকে বাদ দিয়া, বিশেষ্যাংশ চেষ্টাকর্মের অভেদ-বোধের উদয় হইবে। ঐরূপ ঐক্য-বোধের জন্য

১। অজ্ঞহরলক্ষণ ও অজ্ঞহরলক্ষণ, লক্ষণ ২ এই দুইটির বিভাগ মাদ্রা বেদান্তীও
 স্বীকার করিয়াছেন লক্ষণ দুইখান। ৫৫৫. শব্দাসম্বন্ধে লক্ষণা। ১। বিবিধ
 অজ্ঞহরলক্ষণ, অজ্ঞহরলক্ষণ ৫৫৫. যত্র দ্যোতক্যত অর্থযাতনঃ তত্র অজ্ঞহরলক্ষণ যত্র
 লক্ষ্যাত্রে যত্র হৃত্যাতনৌ যত্র দ্যোতক্যত লক্ষণা : অত্র অজ্ঞহরলক্ষণা যত্র হৃত্যাতনৌ
 দ্যোতক্যাতনৌ। প্রমাণচক্রিকা, ১৬০ পৃষ্ঠা।

২। বেদান্তপরিভাষা, ২৫১-২৫২ পৃষ্ঠা, বেদেৎসঃ।



সেক্ষেত্রে লক্ষণার আশ্রয় লইবারও কোন প্রয়োজন হইবে না।* বাচ্যার্থ (শব্দ্যার্থ) এবং লক্ষ্যার্থ, এই দুই প্রকার পদার্থের পরিচয় দেওয়া গেল। উক্ত দ্বিবিধ পদার্থ-বোধ উৎপাদন করিয়াই বাক্য সকল বাক্যজ্ঞাত বাক্যার্থ-জ্ঞানের সাক্ষাৎ সাধন হইয়া প্রমাণ আখ্যা লাভ করে। দুই প্রকার আপ্ত-বাক্যের পরিচয় পাওয়া যায়—(ক) দৃষ্টার্থ এবং (খ) অদৃষ্টার্থ। যেই বাক্যের অর্থ বা প্রতিপাদ্য আমবা শুল চকুর দ্বারা প্রত্যক্ষ করিতে পারি, তাতা দৃষ্টার্থ আপ্ত-বাক্য, আর যে-বাক্যের অর্থ আমাদের চক্ষুচকুর পৌছয় না, তাতা অদৃষ্টার্থ আপ্ত বাক্য। স্বর্গ, নরক, পরলোক, পরমেশ্বর প্রভৃতি অপ্রত্যক্ষ বস্তু-সম্পর্কে যেই বাক্যের সাচ্চায়ে আমাদের জ্ঞানোদয় হয় তাতা অদৃষ্টার্থ হইলেও, আপ্ত-বাক্য বিধায় দৃষ্টার্থ আপ্ত বাক্যের শ্রায়ই তাতাকেও অবশ্যই প্রমাণ বলিয়া জানিবে। এইজন্যই শ্রায়ত্বক গোষ্ঠ্য বৈদের প্রামাণ্য-পরীক্ষায়

৩৭৭ সকল প্রকার আলোচ্য স্থলে লক্ষণা স্বীকার করেন না, অনেক শক্তির সাহায্যেই বাক্যের অর্থ উৎপাদন করিতে সক্ষম হইয়া থাকেন, তাহাদের মধ্যে এই শ্রেণীর দৃষ্টার্থ জহদজহদকণার দৃষ্ট হইবে। “কাকেরো মধি একাতম” এইরূপ স্থলেই জহদজহদকণা স্বীকার্য। একেই কাক, বিড়াল, শূলল, কুকুর প্রভৃতি দ্বিবিধ নামক সর্গপ্রকার প্রাণীর কবল হইতে দ্বিবিধ রক্ষা করিতে আলোচ্য বাক্যের মর্ম। প্রত্যয় উক্ত বাক্যে কাক নামে কাক অর্থ পরিচয় করিয়া দ্বিবিধ নমক প্রাণীর একেই লক্ষ্য করিতে হইবে। ফলে কাক, অর্থাৎ সকল প্রাণীকেই প্রমাণ কাক নামে বুঝাইবে। এই শ্রেণীর লক্ষণাকেই “জহদজহদকণ” বলা মুক্তিসম্বন্ধ তাৎপর্যের অসুপস্থিতি ঘটিলে বৈদের যে রূপ লক্ষণা হয়, সমগ্র বাক্যেরও সেইরূপ লক্ষণা হইতে কোনও বাধা নাই। লক্ষণা চন সমগ্রপ্রতিঃ কিঞ্চৎ বাক্যবৃত্তিঃ। বৈদ্যবৃত্তিঃ, ৩৪৩ শূট, বোধে সম, লক্ষণা সম্পর্কে এইরূপ আরও অনেক জ্ঞানব্যবস্থার আছে। এইরূপ ব্রহ্মায়তন প্রবন্ধে তাহাদের সম্পূর্ণ পরিচয় দেওয়া সম্ভবপর নহে। এই সকল কথা জানিবার জন্য জিজ্ঞাসু পাঠককে আমবা মার্শনিক ও আলঙ্কারিকগণের রচিত মূল গ্রন্থ পাঠ করিতে অনুরোধ করি। আলঙ্কারিকগণ লক্ষণার অনেক প্রকার বিভাগ প্রদর্শন করিয়াছেন। বিবনাৎ তাহাদের সাহিত্যতর্পণে লক্ষণার আদৌ প্রকার বিভাগের কথা উল্লেখ করিবারে নাই। তারপর, শক্তি এবং লক্ষণা ছাড়া বাক্যনা নামে আরও এক প্রকার বৃত্তি আলঙ্কারিকগণ স্বীকার করিয়াছেন। মার্শনিকগণ কেহই বাক্যনাকে স্বতন্ত্র বৃত্তি বলিয়া গ্রহণ করেন নাই। শক্তি এবং লক্ষণা, এই দুই প্রকার বৃত্তিতে অঙ্গীকার করিয়াছেন। আলঙ্কারিকগণের রচিত গ্রন্থ হইতে বাক্যনা বৃত্তির বিস্তৃত বিবরণ প্রাপ্য পাঠক জানিতে পারিবেন।



আপ্ত বা সত্যদর্শী মহাপুরুষের উক্তিকেই (আপ্ত-প্রামাণ্য) একমাত্র হেতু বলিয়া নির্দেশ করিয়াছেন । দৃষ্টার্থ আপ্ত-বাক্যের প্রামাণ্য প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণান্তরের সাহায্যেও পরীক্ষা করা যাইতে পারে । অদৃষ্টার্থ আপ্ত-বাক্যের প্রামাণ্য অল্প কোনও প্রমাণের সাহায্যে পরীক্ষা করিবার উপায় নাই । আপ্ত বাকা বলিয়াই তাহাকে নিঃসংশয়ে প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করিতে হইবে । সাংখ্য-কারিকার রচয়িতা ঈশ্বরকৃষ্ণ যথার্থই বলিয়াছেন, যেখানে অসম্মানেরও প্রবেশ নাই, সেইরূপ পদবাক্য তত্ত্ব-সম্পর্কে একমাত্র আপ্ত-বাক্যই হইবে প্রমাণ ।

সামান্যতস্ত দৃষ্টাদৃষ্টীন্দ্রিয়াণাং প্রতীতিরনুমানাৎ ।

তন্মাদপি চাসিদ্ধং পদবাক্যমাণ্যুগমাৎ সিদ্ধম্ । সাংখ্যকারিকা, ৬ ;

বেদ, উপনিষদ, ব্রহ্মসূত্র প্রভৃতি আগমের সাহায্যে বেদান্তী অবাধ্যমনস গোচর সচ্চিদানন্দ পবিত্রত্ব তত্ত্ব নিরূপণ করিয়া থাকেন । ব্রহ্মতত্ত্ব-নিরূপণে শাস্ত্রই একমাত্র প্রমাণ । এইজন্যই ব্রহ্মকে “শাস্ত্রযোনি” বলা হইয়া থাকে । সকল বেদান্ত-সম্প্রদায়ই বেদ, উপনিষৎ ব্রহ্মসূত্র প্রভৃতিকে ব্রহ্ম জিজ্ঞাসায় প্রমাণ বলিয়া একবাক্যে স্বীকার করিয়াছেন । এই অবস্থায় বেদান্তের আলোচনায় সৰ্ব বা আগম-প্রমাণ যে বিশিষ্ট স্থান অধিকার করিবে, তাহাতে সন্দেহ কি ?



ষষ্ঠ পরিচ্ছেদ

অর্থপতি

শাক-প্রমাণ নিকৃপণ করা গেল, সম্পত্তি অর্থপতি-প্রমাণ পরীক্ষা করা যাউতেছে। অর্থপতি কাতাকে বলে? অর্থতঃ (ভাৎপর্যাবশতঃ) আপত্তি বা প্রাপ্তির নাম অর্থপতি। যেখানে কোন ব্যক্তি-দ্বারা কোনও বিশেষ অর্থ পরিষ্কার হইল, সেই পরিষ্কার অর্থবশতঃই অর্থপতীর প্রসঙ্গ উপস্থিত হয়, তাতাকে অর্থপতি বলে। এই স্থলকায় যাক্ষুটি দিনে খান না, এই কথা শুনিতে তৎক্ষণাৎ বুদ্ধিমান ব্যক্তির মনে হইবে যে, এই লোকটি নিশ্চয়ই রাতে আচার করেন। কেননা, একেবারেই আচার না করিলে তাঁহার শরীর এতদূর মোটা-সোটা থাকিতে পারিত না। ইহার এত স্থল দেহ দেখিয়া নিঃসন্দেহে বুঝা যায়, ইনি অবশ্যই আচার গ্রহণ করেন। তবে দিনে যখন আচার গ্রহণ করেন না শুনা গেল, তখন নিশ্চয়ই রাত্রিতে আচার করেন ইতাই বুঝা গেল। এখানে রাত্রিতে ভোজনের যে প্রসঙ্গ আমরা বুলিলাম, তাহা যাক্ষোচা অর্থপতি নামক প্রমাণের ফল। এই ব্যক্তির রাত্রিতে ভোজন করা সম্পর্কে আমাদের যে জ্ঞানোদয় হইল, তাহাই এক্ষেত্রে স্থলজ-জ্ঞানের করণ, আর স্থলজ-জ্ঞান সেই করণের ফল বা কার্য। দার্শনিকের ভাষায় (রাত্রি-ভোজনরূপ) করণ জ্ঞানকে উপপাদক, (স্থলজরূপ) কার্য-জ্ঞানকে উপপাদ্য বলা হয়। যাহা না হইলে কোনও বিষয় সম্ভবপর হয় না সেই বিষয়কে উপপাদ্য, আর যাহার অভাবে সেই বিষয়টি সম্ভব হইতে পারে না, তাতাকে উপপাদক বলে। দিনে যে ব্যক্তি ভোজন করেন না, তাঁহার রাত্রিতে ভোজন

১। বিনা বহনব্যবহাৰেণ দূৰ্গেণাং পুণ্যপৰ্য্যটনম্।

নয়তঃ দূৰ্গমৰ্গঃ বা সাহৰ্ণ্যপতিক্ৰম্য কৰমা।

শ্রবণপত্রিকা, ১২০ পৃষ্ঠা।

প্রমাণটুকুনিজাতো বহ্যবর্ণনাক্রমঃ ভবেৎ।

অদ্বৈতঃ কল্পবেদন্তঃ সাহৰ্ণ্যপতিক্ৰম্যতঃ।

প্রাকবৃত্তিক, অর্থপতিনির্দেশন, ১ম পৃষ্ঠা।



অনুমানের উদয় হইয়া থাকে :- কপিল, পতঞ্জলি, মাণ্ড, রামানুজ প্রভৃতির সিদ্ধান্তেও অর্থোপত্তি একজাতীয় অনুমানই বাটে, স্বতন্ত্র প্রমাণ নহে । যৌমাসক এবং অদৈত-বেদান্তী কেবল বাতিরেকী অনুমান স্বীকার করেন না । তাঁহাদের মতে অনুমান সকলক্ষেত্রে অগ্র-ব্যাপ্তিজ্ঞানমূলেই উদ্ভিত হইয়া থাকে । সুতরাং কোন অনুমানই বাতিরেকী নহে, সকল অনুমানই অগ্রযৌ ধূম দেখিয়া যে বহির অনুমান হয়, সেখানে সাধা-বহির অভাব হইতে হেতুধূমের অভাবের যে বাতিরেক ব্যাপ্তিজ্ঞান জন্মে, তাহাকে অনুমানের কারণ বলিয়াই যৌমাসক এবং অদৈত-বেদান্তী মানিয়া লইতে প্রস্তুত নহেন । তাঁহারা বলেন, অভাবমূলে কোনরূপ ব্যাপ্তি-জ্ঞানই কদাচ উৎপন্ন হয় না । ব্যাপ্তি জ্ঞান সর্বত্র চাবমূলেই উৎপন্ন হয় । পরন্তু ধূম দেখিয়া বহির অনুমান হয়, বৈহা সভা কথা । বাতিরেক-স্থলে অদৈত-বেদান্ত এবং যৌমাসার মতে “ধূমো বহিঃ বিনা অতুপপন্নঃ” একরূপ অতুপপত্তি-জ্ঞানেরই উদয় হয় ইহারই নাম অর্থোপত্তি । বাতিরেক-ব্যাপ্তিস্থলে সর্বত্রই ঐরূপ অর্থোপত্তি-

১। (ক) অর্থোপত্তির অনুমানমতো ভিত্তিতে ।

জায়কৃতমাকলি, ১৯১১, দ্বিতীয়, ৮২ পৃষ্ঠা চৌদশ সং ।

(খ) অর্থোপত্তির দ্বারা-ত পদার্থোপপন্ন

জায়কৃতমাকলি, ১৯১১, দ্বিতীয়, ৮৬ পৃষ্ঠা, চৌদশ সং ।

(গ) অর্থোপত্তির নৈসর্গিক প্রমাণ-স্বতন্ত্রিত্ব

বাতিরেক-ব্যাপ্তিস্থলে চৌদশ সং দ্বিতীয় ৮২ পৃষ্ঠা ১১

জায়কৃতমাকলি, ১৯১১, দ্বিতীয়, ৮৬ পৃষ্ঠা

২। (ক) অর্থোপত্তির নৈসর্গিক প্রমাণ-স্বতন্ত্রিত্ব

গৃহাধ্যক্ষমণ্ডলেন বহিষ্ঠাৎসবসময়ে কলমরর্থোপত্তির নৈসর্গিক প্রমাণ, জায়কৃতমাকলি, ১৯১১, দ্বিতীয়, ৮৬ পৃষ্ঠা

জায়কৃতমাকলি, ১৯১১, দ্বিতীয়, ৮৬ পৃষ্ঠা, জায়কৃতমাকলি, ১৯১১, দ্বিতীয়, ৮৬ পৃষ্ঠা

(খ) অতুপপন্নমানার্কিক-স্বতন্ত্রিত্ব-স্বতন্ত্রিত্ব

নৈসর্গিক প্রমাণ-স্বতন্ত্রিত্ব জ্ঞানে সতি বহিষ্ঠাৎসবসময়ে । অত্র যত্নে এককর্তৃ বহিষ্ঠাৎসবসময়ে সতি পল্লভ্যে বাতিরেক-স্বতন্ত্রিত্ব, চৌদশ সং দ্বিতীয় ৮৬ পৃষ্ঠা অত্র যত্নে সতি যৌমাসক বহিষ্ঠাৎসবসময়ে সতি পল্লভ্যে বাতিরেক-স্বতন্ত্রিত্ব, চৌদশ সং দ্বিতীয় ৮৬ পৃষ্ঠা অত্র যত্নে সতি যৌমাসক বহিষ্ঠাৎসবসময়ে সতি পল্লভ্যে বাতিরেক-স্বতন্ত্রিত্ব, চৌদশ সং দ্বিতীয় ৮৬ পৃষ্ঠা

জায়কৃতমাকলি, ১৯১১, দ্বিতীয়, ৮৬ পৃষ্ঠা



জ্ঞানেরই উদয় হইয়া থাকে। সেক্ষেপ ক্ষেত্রে ব্যক্তিরেক-ব্যাপ্তিমূলে অল্পমান স্বীকার করা অনাবশ্যক। এত যুক্তিতেই ধর্মরাজ্যধর্মী প্র ব্যক্তিরেক-ব্যাপ্তি জ্ঞানকে অল্পমানের অনুপযোগী বলিয়া বেদান্তপরিভাষায় সিদ্ধান্ত করিয়াছেন।^১ ব্যক্তিরেক-ব্যাপ্তিক অল্পমানের অনুপযোগিতা প্রদর্শন করিয়া, মীমাংসক ও অষ্টত্ব-বেদান্তী পূর্বোক্ত অর্থাপত্তি নামক স্বতন্ত্র প্রমাণ স্বীকার করিয়াছেন। নৈয়ায়িকগণ ব্যক্তিরেকী-অল্পমান স্বীকার করিয়াছেন, অর্থাপত্তি নামে স্বতন্ত্র প্রমাণ স্বীকার করেন নাই। দেখা যাচ্চে যে, সাধারণ ব্যক্তিরেকী অল্পমান মানেন, তাহার অর্থাপত্তি মানেন না, আবার সাধারণ অর্থাপত্তি মানেন, তাহার ব্যক্তিরেকী-অল্পমান মানেন না। অল্পমান-প্রমাণ বাণী এবং প্রতিবাদী সকলেই স্বীকার করেন। অল্পমানের প্রকারভেদ বলিয়া অর্থাপত্তির ব্যাখ্যা করা সম্ভব হইলে, অর্থাপত্তিকে স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়া মানিয়া লইবার যুক্তি কি? মীমাংসক ও অষ্টত্ব-বেদান্তী অর্থাপত্তির এত পক্ষপাতী হইলেন কেন? এই প্রশ্নে মীমাংসক এবং অষ্টত্ব-বেদান্তী বলেন যে, অর্থাপত্তি-প্রমাণের যাচা প্রতিপাক, তাহা অল্পমানের সাহায্যে বুঝান যায় না। অর্থাপত্তির ক্ষেত্রে অল্পমান অচল বিশেষতঃ নৈয়ায়িকদিগের যে অল্পমান-প্রণালী তাহা নির্দোষ নহে। জীবিত দেবদত্ত ব্যক্তিরে আছে, কেননা সে জীবিত আছে, অথচ গৃহে নাই জীবন দেবদত্তে বহিঃস্থ বিজ্ঞানদেহ সতি গৃহে অভাবাৎ, উল্লিখিত স্থলটি অর্থাপত্তির একটি প্রসিদ্ধ দৃষ্টান্ত এই দৃষ্টান্তে দেবদত্তের গৃহে বহুমান না থাকাকে অল্পমানের তেতুকপ উপস্থাপন করা চাইলে অল্পমানমাত্রই পক্ষে তেতুটি বহুমান থাকা একান্ত আবশ্যক। তেতুটি পক্ষে না থাকিলে সেখানে কোনরূপ অল্পমানেরই উদয় হয় না, চইতে পারে না। এখানে গৃহে দেবদত্তের য অভাব আছে, সেই অভাবের অধিকরণ গৃহে বটে, দেবদত্ত নহে। তাহালাই অল্পমান দেবদত্তই অল্পমানের পক্ষ, সেই পক্ষে "গৃহে অভাবাৎ" এই তেতুটি থাকিতেছে না। উল্লিখিত স্থলে তেতুটি পক্ষবিশিষ্ট হয় নাই, এবং তাহা না হওয়ায়, তেতুটি অল্পমানের যথার্থ

১ ন, পাশ্চাত্য ব্যক্তিরেক-অল্পমানের সাধারণতঃ অল্পমানের নিরূপিতব্যাপ্তি-জ্ঞান সাধনের সাধ্যকর্মিতাব্যপযোগী।



হেতুই হইতে পারে না, উহা হইবে হেতুভাস - মানাসিক ও অদৈত-
বেদান্তীর এইরূপ আপত্তির উত্তরে নৈয়ায়িক বলেন যে, প্রতিবাদীর
এইরূপ আপত্তির কোনই মূল্য নাই। দেবদত্তের অভাবের অধিকরণ
গৃহ হইলেও উহা দেবদত্তেরই অভাব, দেবদত্তই সেই অভাবের প্রতিযোগী।
সুতরাং প্রতিযোগিতা-সম্বন্ধে সেই অভাবটি অবশুই দেবদত্ত থাকিবে। এই
অবস্থায় হেতুটি পক্ষবৃত্তি হয় নাক, এইরূপ আপত্তি একেবারেই দ্বিত্বভীন নহে
কি? নৈয়ায়িকদিগের এই উত্তরের প্রত্যুত্তর মানাসিকগণ বলেন, উক্তরূপে
হেতুর পক্ষদ্বন্দ্বতা সাধন করিলেও, এক প্রকার অনুমানে “অন্যোক্তাশ্রয়-দোষ”
অপরিহার্য। অতএব এই জাতীয় অনুমান গ্রহণ-যোগ্য নহে। আলোচ্য
অনুমান-দ্বারা দেবদত্ত যে ঘরের বাহিরে আছে তাহাই প্রমাণ করা হইতেছে।
গৃহে অভাবাৎ, গৃহে নাই, এইটুকুমাত্র বলিলেই তাহার বহির্দেশে অস্তিত্ব
প্রমাণিত হয় না, সে যে জীবিত আছে ইহাও জানা আবশ্যক। এইজন্যই
‘গৃহে অভাবাৎ, এই হেতুতে (বিজ্ঞমানের সতি) বিজ্ঞমানভারূপ একটি
বিশেষণ জুড়িয়া দেওয়া হইয়াছে। এখন কথা এই যে, জীবিত
দেবদত্ত গৃহে নাই, এইরূপ সম্পূর্ণ হেতুটিকে বুঝিতে হইলে, এবং এই
হেতুর দেবদত্তরূপ পক্ষে অবস্থিতি জানিতে হইলে, দেবদত্ত যে গৃহের বাহিরে
কোথায়ও আছে তাহা জানা একান্ত আবশ্যক। পক্ষান্তরে, দেবদত্ত বাহিরে
আছে ইহা বুঝিতে হইলেই, সে যে বিজ্ঞমান আছে ইহাও জানা
প্রয়োজন। সুতরাং দেখা যাউতেছে, হেতুর অংশে প্রদত্ত বিজ্ঞমানভারূপ
বিশেষণ পক্ষের সতিতে উক্ত অনুমানের সাধা বহিঃস্থিত্বের “পরাম্পরাশ্রয়-
দোষ” সুখী কোন মতেই অস্বীকার করিতে পারেন না। দ্বিতীয়তঃ, অনুমান-
মাত্রেরই হেতুর পক্ষদ্বন্দ্বতা-জ্ঞান যখন অপরিহার্য অজ, তখন বিজ্ঞমানভারূপ
বিশেষণাঙ্কিত হেতুকে পক্ষে জানিলেই, দেবদত্তের বহিঃস্থিত্ব অথাৎ আলোচ্য
অনুমানের সাধাকেও জানা গেল। দেবদত্ত জীবিত আছে অথচ ঘরে নাই একথা
বুঝিলেই, সে যে বাহিরে আছে ইহা বুঝা যায়। গৃহে অনুপস্থিত দেবদত্ত

১। নহিঃসংবিম্বিষ্টেহর্থে, তলে বা তলবিশেষিতে।

প্রমেয়ে মো গুণাভাবঃ পক্ষদ্বন্দ্বতৌ কথম ৪ ১১।

তলভাববিশিষ্টেহু গৃহং বর্থে ন কতচিত।

গৃহং তলবিশিষ্টেহু তলংসৌ ন প্রমাণমেন ৪ ১২।

মৌল্যবৃত্তিক, অর্থপতিপরিচ্ছেদ।



বিস্তারিত আছেন ইহার অর্থই এই যে তিনি বাহিরে আছেন অজ্ঞান
এখানে নূতন কিছুই জানায় না বলিয়া, তাকে অজ্ঞানই বলা চলে
না কেহুটি পক্ষ থাকিয়া ঐ হেতুফলে কোনও নূতন জ্ঞান উৎপাদন
করাই অজ্ঞান-প্রমাণের স্বভাব। অজ্ঞাত জ্ঞানই প্রমাণ-ফল। পক্ষ
হেতুর জ্ঞান অজ্ঞান নহে, পক্ষত-গাংত্রাধিত ধূম পক্ষতরূপ পক্ষ
ধূমের ব্যাপক অপ্ততাক বহির অজ্ঞান উৎপাদন করে বলিয়াই
তাকে অজ্ঞান আখ্য। দেওয়া হওয়া থাকে ঐ অজ্ঞান যদি কেবল
পক্ষত ধূমের অস্তিত্ব জ্ঞাপন করিত, তবে তাহা অজ্ঞান-প্রমাণই হইত না।
কেননা, পক্ষত ধূম প্রত্যক্ষতাই দেখা যাওয়ায় তাহার আর অজ্ঞান হইবে
কি? অগ্নিহুতা হইলেও ধূম জ্ঞান অগ্নি জ্ঞানকে অপেক্ষা করে না, অগ্নির জ্ঞান
ও ধূমের জ্ঞানকে অপেক্ষা করে না। ধূম জ্ঞান এবং অগ্নি-জ্ঞান, এই দুইটিই
স্বতন্ত্র জ্ঞান। এই জ্ঞানদ্বয় পরস্পর আশ্রিত নহে, পক্ষত ধূমের জ্ঞানই
অগ্নি-জ্ঞান নহে অগ্নি-জ্ঞান ধূম জ্ঞান হইতে পৃথক্ একটি জ্ঞান।
পক্ষত ধূমকে জানিলেও অগ্নিক জ্ঞান হয় না। তবে ধূম বাপা,
বহি ধূমের ব্যাপক, বাপা থাকিলে, সমাদে বাপক অবশ্যই থাকিবে।
পক্ষত বহির বাপা ধূম আছে, সুতরাং পক্ষত ধূমের ব্যাপক বহিও আছে
এইরূপে পক্ষত প্তাক ধূম দেখিয়া, অপ্তাক বহির জ্ঞানই অজ্ঞান
অথাপিও ক্ষেত্র অজ্ঞানের প্রমাণ করিতে গেলে পরস্পরাত্ময় দোষ
আসিয়া পড়ে, ইহা আমরা পূর্বেই দেখাইয়াছি। এইজন্যই মীমাংসকগণ
অথাপিও অজ্ঞানের অস্বতন্ত্র না করিয়া, স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়াই গ্রহণ
করিয়াছেন। প্রশ্ন হইতে পারে যে, মীমাংসকগণ ক্রায়েক অজ্ঞানে যে
পরস্পরাত্ময়-দোষ প্রদর্শন করিয়াছেন, সেট দোষ অথাপিও-প্রমাণের
প্রয়োগেও আসিয়া পড়ে না কি? দেবদত্তকে গৃহে না দেখিলেই সে যে
বাহিরে আছে একপ কল্পনা করা যায় না কারণ, সে মরিয়াও যাইতে
পারে। দেবদত্ত বাঁচিয়া আছে ইহা জানা থাকিলেই, তাকে গৃহে
না দেখিলে, সে বাহিরে আছে, একপ কল্পনা করা যায়। এই
কল্পনার মূল দেবদত্ত গৃহে নাই এই বুদ্ধি নহে, সে বাঁচিয়া আছে একপ
বোধ। গৃহে নাই অথচ বাঁচিয়া আছে, এই বুদ্ধির অস্বতন্ত্রতাই সে যে
বাহিরে আছে, এই বুদ্ধিও প্রকৃত আছে বাঁচিয়া আছে, ঘরে
নাই, সুতরাং বাহিরেই আছে। দেবদত্তকে গৃহে না দেখিলে এবং



সে বাহিরে আছে জানিলেই, সে যে বাঁচিয়া আছে ভাঙা বুঝা যায়। পক্ষান্তরে, সে বাঁচিয়া আছে ভাঙা বুঝিলেই, সে যখন গৃহে নাট তখন অবশ্যই বাহিরে আছে একেৰূপ নিশ্চয় করা যায়। এই অবস্থায় অর্থাপত্তি-প্রমাণবাদী অদ্বৈত-বেদান্তী এবং মীমাংসকের সিদ্ধান্তেও পরস্পরোপায় দোষ অবশ্যম্ভাবী নহে কি? এতে আশঙ্কার উদ্ভাব মীমাংসক বলেন যে, অর্থাপত্তির স্থলে দেবদত্ত বাঁচিয়া আছে, গৃহে নাট, একেৰূপ বুদ্ধিতে দেবদত্ত বাহিরে আছে ভাঙা বুঝিয়া দেয়। কেননা, সে বাহিরে না থাকিলে জীবিত দেবদত্তের গৃহে না থাকান কোনটো অর্থ হয় না। দেবদত্ত যখন জীবিত, তখন হয় সে ঘরে থাকিবে, না হয় বাহিরে থাকিবে। অতঃ কোন তৃতীয় পক্ষ এখানে নাট। যদি সে ঘরে না থাকে, তবে অবশ্যই সে বাহিরে থাকিবে। দেবদত্ত বাঁচিয়া আছে অথচ গৃহে নাট, এতে প্রতিজ্ঞাকে সম্ভব ও সার্থক করিতে চেষ্টা করিলে, দেবদত্ত বাহিরে আছে একেৰূপ কল্পনার আশ্রয় গ্রহণ অবশ্য কর্তব্য। অতঃ কোনরূপ কল্পনা একেবলে অচল। একেৰূপ অজ্ঞা-অনুপপত্তিতে অর্থাপত্তি-প্রমাণ বলিয়া জানিবে। দেবদত্তের বাহিরস্থিতি-কল্পনা ই প্রমাণের প্রমেয় বাহিরের অস্তিত্ব কল্পনা বাতীত “দেবদত্ত বাঁচিয়া আছে গৃহে নাট” একেৰূপ প্রতিজ্ঞা-বাক্যই হয় নিবন্ধক। প্রতিজ্ঞা-বাক্যের মধ্যে পরস্পর বিরোধের ফলে প্রতিজ্ঞাটিকে যে অসম্ভব বলিয়া বোধ হইয়াছিল, সেই বিরোধের মীমাংসা করিয়া উক্ত প্রতিজ্ঞার সম্ভাবনা এবং সাধকতা সম্পাদন করিবার জন্যই আলোচ্য অর্থাপত্তি প্রমাণ-কল্পনা অতাবশ্যক। অর্থাপত্তির স্থলে সর্বত্রই আপাততঃ প্রভাবমান বিরোধের সমাধানই অর্থাপত্তির লক্ষ্য। প্রতিজ্ঞার সম্ভাবনা অসম্ভাবনা বিচার করিয়াই সেটে সমাধানের পথ অর্থাপত্তিতে খুঁজিয়া বাহির করা হয়। কোনরূপ অর্থাপত্তিতে প্রতিজ্ঞা-বিযুক্ত নাই। প্রতিজ্ঞাধর ‘বচার চেষ্টাতে উদ্ধার উদ্ধব হইয়া থাকে। এতক্ষণই অর্থাপত্তিকে ‘প্রতিজ্ঞাশ্রিত’ বলে, এবং ইহা যথাযথ কথাই বটে। প্রতিজ্ঞাকে আশ্রয় করিয়া অর্থাপত্তিতে প্রতিজ্ঞার অনুরালবধী প্রচ্ছন্ন কল্পনার উদয় হয়। প্রতিজ্ঞা ও কল্পনার মধ্যে পরস্পর যোগাযোগ প্রদর্শনই অর্থাপত্তির অমূল্যম বিচাররাজ। সুতরাং পরস্পরোপায়তা মীমাংসার সিদ্ধান্তে অর্থাপত্তির অমূল্যই বটে, ইহা দাবাবহ নহে।”

১। পক্ষদ্বয়বিজ্ঞানঃ বহিঃ সংবাদোক্তা বদি।

তৈত্তি তদবোধোহবদ্ব্যস্তোক্তাঃ পরতা ততঃ ১৮।



অর্থোপপত্তি যে অনুমান নহে তাহার আর একটি কারণ এই যে, অর্থোপপত্তির স্থলে অর্থোপপত্তিলব্ধ জ্ঞানটির দ্বন্দ্ব প্রত্যক্ষ হয়, তখন “অনুমান করিলাম” (অনুমিনিমামি) এইরূপে আমরা ঐ জ্ঞানটির প্রত্যক্ষ করি না, “উক্তার ফলে এইরূপ করুণা করিলাম” (অনেন ইদং করুণামি) এইরূপেই জ্ঞানটি প্রত্যক্ষগোচর হয়। ব্যাপ্তি-জ্ঞান অর্থোপপত্তির মূল নহে, “ইচ্ছা ব্যতীত উচ্চা ইচ্ছাত প্যরে না” এই প্রকার অনুপপত্তি-বুদ্ধিই অর্থোপপত্তির মূল। জ্ঞানের ভাষায় বলিতে গেলে বলিতে হয় যে, উপপাদকের অভাবের ব্যাপক যে অভাব, তাহার যাত্রা প্রতিযোগী তাহাই অর্থোপপত্তি-প্রমাণ বলিয়া জানিবে। দিনে না খাওয়ার ফলে যদি কেহ ক্ষমণঃ কৃশ হইতে থাকে, তবে বুদ্ধিতে হঠাবে যে সে রাত্রেও খায় না ; যদি দিনে না খাওয়াও মোটা-সোটা থাকে, তাহা হইলে সে যে রাত্রে খায়, তাহা অনায়াসেই বুদ্ধিতে পান। ব্যতির ভোজন এক্ষেত্রে উপপাদক, আর দৈহিক স্থলই উপপাত্ত। রাত্রি-ভোজনের অর্থাৎ উপপাদকের অভাব ঘটিলে উপপাত্ত স্থলভারও অভাব অবশ্যই ঘটিবে। আলোচ্য ক্ষেত্রে রাত্রি-ভোজনের অভাবের ব্যাপক অভাব হইবে, দৈহিক স্থলভার অভাব, সেটাই অভাবের প্রতিযোগী দৈহিক স্থলই সম্ভবতঃ হয় না, যদি না সে রাত্রে ভোজন করে। দৈহিক স্থলই দেখিয়া রাত্রে ভোজনের করুণা সহজেই উঠার মনে আসে। এইরূপ করুণাই অর্থোপপত্তির লক্ষ্য। দৈহিক স্থল-

অনুপপত্তিপন্থী তু প্রমেয়ান্তরেন্নিত্য।

তুঙ্গপোষ্টের বিজ্ঞানায় বেদঃ প্রতিপত্তিনঃ । ২৮৪

লোকব্যতিক, অর্থোপপত্তিপরিচ্ছেদ :

যীমানসর শিনোমণি কুদারিত্য উই প্রাকব্যতিক অর্থোপপত্তি-প্রমাণ সম্পর্কে জ্ঞানের মত ঘটন করিয়া যীমানসর মত স্থাপন করিয়াছেন। জ্ঞানকৃত্যমাল্লির এক ক্রমিক উদ্বলন চায়া যীমানসর মত ঘটন করিয়া জ্ঞান সিদ্ধান্ত সংস্থাপন করিয়াছেন। উদ্বলন অচ দাই প্রতিপক্ষের মত-ঘটনে এবং যীম মতের পোষণে গভীর বিচারের অবতারণা করিয়াছেন। অমর অনুসন্ধিৎসু পাঠক পাঠিকাকে ঐ সকল গ্রন্থ পাঠ করিতে অনুরোধ করি।

১। (ক) নর্থোপপত্তিফলে ইদমেনে বিনাক্তপন্থমিতি জ্ঞানঃ কনামিত্যুতঃ, তত্র কিমিদং তেন বিনাক্তপন্থমত্র তদব্যাপকীকৃত্যাবপ্রতিযোগিমিতি ক্রমঃ।

বেদান্তপরিভাষা, ২৭৪ পৃষ্ঠা, বোধে সঃ।

(খ) যত্র ব্যতিরোজনাভাবঃ স্তত্র দিবাহকৃত্যনবে সতি পীনকাতাব ইতি ব্যতিরোজনাভাবব্যাপকো যঃ দিবাহকৃত্যনবেসমানাদিকরণপীনকাতাবপ্রতিযোগিক-মিত্যর্থঃ শিনোমণি-টীকা মণিগ্রন্থা, ২৭৬ পৃষ্ঠা বোধে সঃ।



বোধ অর্থীৎ অর্থীপত্তি-প্রমাণ থাকিলে, ঐ প্রমাণের প্রামাণ্য রাত্রি-ভোজনও সেখানে অবশ্যই থাকিবে। ইহাট আমরা অর্থীপত্তির সাহায্যে জানিতে পারি।

আলোচ্য অর্থীপত্তি দুই প্রকার (ক) দৃষ্টার্থীপত্তি ও (খ) শ্রুতার্থীপত্তি। যেকোনো উপপাত্ত বস্তু দৃষ্টের প্রত্যক্ষের গোচর হইয়া থাকে এবং ঐ প্রত্যক্ষদৃষ্ট বস্তুকে অবলম্বন করিয়া অন্যটে উপপাদক পদার্থের কল্পনা করা হয়, তাহাকে দৃষ্টার্থীপত্তি। দৈনিক জীবন দৈনিক্য রাত্রি-ভোজনের যে কল্পনা মানের মধ্যে উদ্ভূত হয়, তাহা দৃষ্টার্থীপত্তি। “উদয়ঃ বজ্রতমঃ” এইরূপ সম্মুখে আস্ত বজ্রত প্রত্যক্ষ করার পর, “নেদঃ বজ্রতঃ” উদয় বজ্রত মতে, এইরূপ বাধ-জ্ঞান উদয় হওয়ার ফলে বজ্রতের যে মিথ্যার কল্পনা করা হয়, তাহাও দৃষ্টার্থীপত্তিই বটে। এইরূপ দৃষ্টার্থীপত্তি বজ্রতের এবং বজ্রতমুখে দৃশ্যমান বিশ্বপ্রপঞ্চের মিথ্যার বোধের সত্যরূপ হইয়া অশেষ-বেদান্তীর সমর্থন লাভ করে। যেখানে শ্রুত বাক্যের অর্থ-বোধ সত্যরূপ উপপাদন করা যায় না বলিয়া অর্থীকুর কল্পনার আবশ্যক হয়, তাহাকে শ্রুতার্থীপত্তি বলে। এই শ্রুতার্থীপত্তিও দুই প্রকার, (১) অতিথানামূপ-পত্তি এবং (২) অতিথিতামূপপত্তি। বাক্যের একাংশ শুনিয়া যেখানে অর্থ-বোধের জন্য অর্থ-যোগ্য পদার্থের কল্পনা করিতে হয়, তাহাকে অতিথানামূপ-পত্তি বলে। যেমন কোন ব্যক্তি “হার” এই কথা বলিলেই, বাকা সমাপ্তির জন্য “বন্ধকর” এই কথাটি ধরিয়া লইতে হয়, তাহা “অতিথানামূপপত্তি”। যেকোনো বাক্যের অর্থ অর্থোক্তিক বলিয়া প্রতিষ্ঠাত হয় এবং বাক্যার্থের যৌক্তিকতা উপপাদন করিবার জন্য অর্থীকুর পদিকল্পনা অবশ্য কর্তব্য মনে হয়। তাহাকে “অতিথিতামূপপত্তি” বলা হইয়া থাকে। দৃষ্টোক্তরূপে বলা যায়, ‘জ্যোতিঃস্টোম যজ্ঞ করিলে স্বর্গলাভ হয়,’ এই বাক্যে জ্যোতিঃস্টোম যাগকে যে স্বর্গের সোপান বলা হইয়াছে, সেখানে প্রায় আস এই, যজ্ঞ একটি ক্রিয়া; ক্রিয়ামাত্রই ধ্বংসশীল; যজ্ঞ ক্রিয়াও মৃতবাং ধ্বংসশীল। যজ্ঞ করিবার পরমুহূর্ত্তে উহা বিধ্বস্ত হইয়া যাইবে। এইরূপ বিধ্বস্ত যজ্ঞ বচকাল পরে দেহান্তে যাজ্ঞিকের যে স্বর্গলাভ হইবে তাহার কারণ হইবে কিরূপে? কার্যের নিয়ত পূর্ব্ববস্তী হইয়া যাহা কার্য উপপাদন করে, তাহাই কার্যের মর্যাদা লাভ করে। কার্যের পূর্ব্ব মুহূর্ত্তে যাহা বর্তমান থাকে না, তাহা কখনও কারণ বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। যজ্ঞকে স্বর্গীপত্তির কারণ বলিয়া গ্রহণ করিতে হইলে, যজ্ঞকে অবশ্যই-



অর্গোৎপত্তির পূর্ব মুহূর্তে বর্তমান থাকিতে হইবে। যজ্ঞ ভো করামাত্রেই বিদ্যম্ভূত হয়, এইরূপ প্রাসঙ্গিক যজ্ঞ ভাবী অর্গোৎপত্তির অব্যবহিত পূর্বে থাকে না, থাকিতে পারে না, সুতরাং যজ্ঞকে অর্গের সোপান বলিয়াও গ্রহণ করা চলে না। এই অবস্থায় উক্ত বৈদিক নির্দেশকে সার্থক করিবার জন্য যাগ এবং অর্গ-প্রাপ্তির মধ্যে যাগজন্য অপূর্ব-ফলের কল্পনা করিতে হয়। যজ্ঞ বিনষ্ট হইলেও যাগজন্য অপূর্ব ভো বিনষ্ট হয় না, সেই অপূর্বই অর্গোৎপত্তির পূর্ব মুহূর্তে বিদ্যমান থাকিয়া অর্গ উৎপাদন করতঃ বৈদিক নির্দেশের সার্থকতা সম্পাদন করে। এই অপূর্ব ফলের পরিকল্পনা আলোচ্য অর্থাপত্তির সাহায্যে উদ্ভূত হয়। এই জাতীয় আরও অনেক প্রকার কল্পনা অর্থাপত্তির সাহায্যে সম্পন্ন হইয়া থাকে। এইজন্য অর্থাপত্তি প্রমাণ অবশ্য শ্রীকার্য।



সপ্তম পরিচ্ছেদ

অনুপলব্ধি

অনুপলব্ধি শব্দের অর্থ উপলব্ধির অভাব। উপলব্ধি শব্দের অর্থ জ্ঞান, সুতরাং জ্ঞানের অভাবও অনুপলব্ধি বলিয়া জানিবে। অভাবের বোধক প্রমাণকেও অনুপলব্ধি শব্দে বুঝাটয়া থাকে। পণ্ডিত ষাণ্মরাজাধ্বরীশ্বর বেদান্তপরিভাষায় অভাব-বোধের মুখ্য সাধনকে অনুপলব্ধি-প্রমাণ বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন।^১ এই অনুপলব্ধি-প্রমাণ অভাব পদার্থের বোধক হইয়া থাকে। এইজন্য ইহাকে অভাব-প্রমাণও বলা হয়। অভাব অনুপলব্ধিরই নামান্তর। আচার্য্য লঙ্করের প্রিয়শিষ্য সুরেশ্বর তাঁহার মানসোজ্জ্বল গ্রন্থে প্রমাণের সংখ্যা গণনার বলিয়াছেন, শুটু মতান্তরবস্ত্রী যৌমাংসক এবং অদ্বৈত-বেদান্তী অভাব-নামক বস্তু প্রমাণ মানিয়া লইয়াছেন—অভাববস্তুহেতানি কাটাবেদান্তিনশ্চথা। কুমারিল তাঁহার লোকবাত্তিকে লিখিয়াছেন, প্রত্যক্ষ প্রতীতি যে পাঁচটি প্রমাণ পূর্বে ব্যাখ্যাত হইয়াছে, তাঁহার কোন প্রমাণের সাহায্যেই অভাব পদার্থের বোধ সম্ভবপর হয় না। সুতরাং অভাব-পদার্থের বোধের জন্য অভাব বা অনুপলব্ধি নামক বস্তু প্রমাণ অবশ্য স্বীকার করিতে হয়।^২ অভাব যে অনুপলব্ধিরই নামান্তর তাহা লাম্বদীপিকার রচয়িতা পার্শ্বসারথিমিত্রও স্বীকার করিয়াছেন।

প্রত্যাকর-মতাবলম্বী যৌমাংসকগণ অভাব-পদার্থ স্বীকার করেন না। তাঁহাদের মতে তাবই একমাত্র বস্তু। একটি ভাব-পদার্থ অথবা একটি ভাব-

পদার্থকে অপেক্ষা করিয়া অভাব বলিয়া কথিত হয়।

অভাব সম্পর্কে
প্রত্যাকরের মত

বাস্তবিক অভাব বলিয়া কিছু নাই, অভাব কেবল কথার
কণামাত্র। এই মতে অভাবও নাই, সুতরাং অভাবের

জ্ঞানও নাই, অভাবের সাধক প্রমাণ-বিচারও অনাবশ্যক জ্ঞাতব্য

১। জ্ঞানকবদ্যাজ্ঞান্যাবাস্তবত্বসংবাদকর্তব্যমনুপলব্ধিকং প্রমাণম্।

বেদান্তপরিভাষা, অনুপলব্ধিপরিচ্ছেদ, ২৭৮ পৃষ্ঠা, বোধে নং,

২। প্রমাণশব্দকং বস্তু দ্বয়রূপে ন জাতিতে।

বস্তুসত্ত্বাববোধার্থঃ সমাচাষপ্রমাণতঃ।

লোকবাত্তিক, অভাবপরিচ্ছেদ, ১ শ্লোক ৮



বিষয়ই আদৌ না থাকিলে সে-বিষয়ে কোনরূপ জ্ঞানের অস্তিত্ব কল্পনা করা যায় কি? প্রভাকর-সম্প্রদায় বলেন, অভাব-পদার্থ অধিকরণ হইতে কোনও পৃথক বস্তু নহে। হুতলে যে ঘটাত্তবে বোধ হয়, তাহাত্তা কেবল হুতল পৃথিয়াই উৎপন্ন হয়, সুতরাং হুতলে যে ঘটাত্তাবের বোধ উহা হুতলস্বরূপই বাটে। ঘটশূন্য হুতল বা কেবল হুতল হইতে স্নেহে অভাব কোন পৃথক পদার্থ নহে। ঘটশূন্য হুতলের কিংবা কেবল হুতলের প্রত্যক্ষই ঘটাত্তাবের প্রত্যক্ষ ঘটাত্তাব বস্তুতঃ অভাব-পদার্থ নহে, ইহা হুতলরূপ ভাব-পদার্থ অভাব অধিকরণ হইতে অতিরিক্ত স্বতন্ত্র কোন বস্তু নহে, ইহা অধিকরণাত্মক। এই সিদ্ধান্তের প্রতিবাদে অভাবের স্বতন্ত্র অস্তিত্ববাদী নৈয়ায়িক বলেন যে, অভাব যদি অধিকরণ হইতে কোন অতিরিক্ত বস্তু না হয়, তবে হুতলে ঘটের অভাব আছে, এইরূপ উক্তি অর্থহীন হইয়া পড়ায় নাকি? এখানে হুতল ঘটাত্তাবের অধিকরণ এবং ঘটাত্তাব আধেয়, এইরূপে বোধ উৎপন্ন হইয়া থাকে। অধিকরণ ও আধেয় কখনও এক এবং অস্তিত্ব হইতে পারে না। এক এবং অস্তিত্ব হইলে সেখানে আধার-আধেয় ভাবের প্রতীতিই জন্ম না। সম্প্রদায়মতমত আধার-আধেয়-ভাবের প্রতীতিবশতঃ অভাবের স্বতন্ত্র অস্তিত্বই প্রমাণিত হয় অভাবকে অধিকরণ-স্বরূপ বলা চলে না। নৈয়ায়িকদিগের এইরূপ উক্ত্যের প্রত্যুত্তরে প্রভাকর-মীমাংসক বলেন, আধার-আধেয় ভাবের প্রতীতি হইলেই আধেয়-পদার্থ সেক্ষেত্রে অধিকরণস্বরূপ হইবে না, অধিকরণ হইতে অতিরিক্ত স্বতন্ত্র কোন পদার্থ হইবে, এমন কথা অভাবরূপ আধেয় সম্পর্কে নৈয়ায়িকগণও বলিতে পারেন না। অভাব-আধেয় যে আধার হইতে অতিরিক্ত নহে, তাহা নৈয়ায়িকদিগেরও স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। ঘটাত্তাব বহির অভাব, বহির অভাবে জলের অভাব, জলের অভাবে পৃথিবীর অভাব, এইরূপে একই ঘটাত্তাবরূপ অধিকরণ অনন্ত আধেয়-অভাবের বোধ উদ্ভূত হইয়া থাকে। এই সকল আধেয়-অভাব নৈয়ায়িকদিগের মতেও ঘটাত্তাব হইতে অতিরিক্ত পদার্থ নহে। এই আধেয় অভাবগুলিকে উহাদের অধিকরণ ঘটাত্তাব হইতে অতিরিক্ত বলিষ্ঠ, অনবস্থা দোষ অপরিহার্য হয় বলিয়া, নৈয়ায়িকগণ এই সকল আধেয়-অভাবকে ঘটাত্তাবস্বরূপ বলিয়াই ব্যাখ্যা করিয়াছেন, অধিকরণ হইতে অতিরিক্ত বলেন নাই। নৈয়ায়িক অগত্যা প্রভাকর-মীমাংসকদিগের



সিদ্ধান্তটো গ্রহণ করিয়াছেন সেখানে যেমন একই ঘটানাবরূপ অধিকরণে ঐ অধিকরণাত্মক অনন্য আধেয়-অভাবের আধার-আধেয়-ভাবের প্রতীতি সম্ভবপর হয়, সেইরূপ “কৃতলে ঘট নাই” এখানে ঘটানাবের কৃতলপ্রমুখ ভাবরূপ অধিকরণ-কৃতলেও আধার-আধেয়-ভাবের প্রতীতি হইতে পারে কি? আপত্তি হইতে পারে যে, “কৃতলে ঘট নাই,” কৃতল ঘটানাবশালী এই সকল স্থলে, কখনও কৃতল বিশেষ্য, ঘটানাব বিশেষণ, কখনও ঘটানাব বিশেষ্য, কৃতল বিশেষণ, এইরূপ বোধ সকলসাধারণেরই উদয় হইয়া থাকে। অভাব অধিকরণস্বরূপ হইলে উল্লিখিত বিশেষ্য-বিশেষণের বোধকে ব্যাখ্যা করা যায় কিরূপে? “দত্তী পুরুষঃ” এখানে দত্ত বিশেষণ পুরুষ বিশেষ্য, বিশেষণ দত্ত লেবলস্বরূপে স্বরূপ, এইরূপ কথা বলা চলে কি? বিশেষণ যদি বিশেষ্যের স্বরূপই হয়, তবে বিশেষণ পদের প্রয়োগ করার ভ্রান্ত্যর্থ কি? কৃতল আর ঘটানাবশালী কৃতল, ইতার মধ্যে প্রতীতির যদি কোনরূপ পার্থক্যই না থাকে, তবে কৃতলকে ঘটানাববিশিষ্ট বলিয়া চিহ্নিত করা হয় কেন? বিশেষ্য ও বিশেষণের অভিন্ন কেমন করিয়া স্বীকার করা যায়? এইরূপ আপত্তির উত্তরে প্রভাকর-মীমাংসক বলেন, ঘটানাববিশিষ্ট কৃতল (ঘটানাববদকৃতলম) এই বিশিষ্ট-বুদ্ধিকেই যদি নৈয়ায়িকগণ অভাবের স্বতন্ত্র অস্তিত্ব প্রমাণ করিবার জন্য হিসাবে গ্রহণ করেন, তবে সেখানে বিবেচ্য এই যে, বিশিষ্টবুদ্ধিমাত্রই বিশেষ্য, বিশেষণ এবং বিশেষ্য ও বিশেষণের সম্বন্ধ, এই তিনটি পদার্থকে অবলম্বন করিয়া উদ্ভূত হয়। ঘটানাব-বিশিষ্ট কৃতল এই বুদ্ধিও যোক্তকৃ একটি বিশিষ্টবুদ্ধি, সুতরাং এখানেও বিশেষ্য, বিশেষণ এবং ভাভাবের উভয়ের সম্বন্ধ এই ত্রিতম অবশ্যই স্বীকার্য। ঘটানাবরূপ বিশেষণ এবং ভাভাব বিশেষ্য কৃতল, এই উভয়ের মধ্যে যে বিশেষ্য-বিশেষণভাব সম্বন্ধ আছে, কৃতলকে ঘটানাববিশিষ্ট বলিয়া এখানে সেই সম্বন্ধেরই উদ্ভূত করা হইয়াছে। এই বৈশিষ্ট্যরূপ সম্বন্ধকে নিত্যা বলা যায় না। তথা নিত্যা হইলে কৃতলে ঘট আনিবার পরেও ঐ সম্বন্ধের অর্থাৎ কৃতল ঘটানাব-বিশিষ্ট এইরূপ বুদ্ধির উদয় হইতে পারে। যদি অনিত্যা বল, তবে অভাব ও কৃতলের অনন্য বৈশিষ্ট্যই স্বীকার করিতে হইবে। কেননা, যতবার কৃতলে ঘটির অভাবের বোধ হইবে, ততবারই ঐ অনিত্য বৈশিষ্ট্যরূপ সম্বন্ধেরও জ্ঞান হইবে। এইজন্যই নৈয়ায়িকগণ ঘটানাব এবং কৃতলের সম্বন্ধকে



অভাব-বুদ্ধিকালে হুতল প্রকৃতি অধিকরণস্বরূপ বলিয়াই স্বীকার করিয়াছেন ; অর্থাৎ প্রকারান্তরে মীমাংসা মতেইই আশ্রয় লইয়াছেন। অভাবকে যদি ঘটের অল্পপল্লিকালে নৈয়ায়িকগণ অধিকরণস্বরূপ বলিয়াই মানিয়া লন, তবে নৈয়ায়িকের স্বতন্ত্র অভাব-পদার্থ স্বীকার করিবার মূল কোন যুক্তিই পাওয়া যায় না। 'অভাব অধিকরণস্বরূপ' এই সিদ্ধান্তই মোড়ান বলিয়া মনে হয়। অভাবের অস্তিত্ব অস্বীকার করিয়া হুতল ও ঘটাদ্যের সম্বন্ধকে হুতলস্বরূপ বলিয়া ব্যাখ্যা করায়, নৈয়ায়িকদিগের মতে যে কল্পনা গৌরব অবশ্যস্বাভাবী হইয়া দাড়ায় তাহাও এই প্রসঙ্গে সুখার অরণ্য রাখা আবশ্যিক।

অভাব-সম্পর্কে ভট্ট-মতাবলম্বী মীমাংসকের সিদ্ধান্ত প্রত্যাকরণ-সম্প্রদায়ের উল্লিখিত সিদ্ধান্ত হইতে অস্তিত্ব ভট্ট-মতাবলম্বী মীমাংসকগণ অভাবের অস্তিত্ব স্বীকার করেন, তবে নৈয়ায়িকদিগের দ্বায়

অভাব সম্পর্কে
কুমারিলার
অভিযুক্ত

অভাবের স্বতন্ত্র অস্তিত্ব স্বীকার করেন না। কুমারিল ভট্টের মতে বস্তু দুই প্রকার (১) ভাব ও (২) অভাব। এই ভাব ও অভাব এক বস্তুতে দুইটি বিভাবমায়। একই

বস্তু হঠাৎ কখনও ভাবের, কখনও অভাবের, কখনও বা ভাব এবং অভাব এই উভয়েরই প্রতীতি হয়। যাকে বস্তুমাত্রের নিজরূপ হাতা সৎ বা ভাব পদার্থ, আর পররূপ অর্থাৎ বস্তুস্বরূপে হাতা অসৎ বা অভাব পদার্থ। দ্বি নিজরূপে ভাব পদার্থ, তখন দ্বিগত অভাব থাকে, সুতরাং দুইকে আলাদা করিয়া দ্বি অভাব পদার্থ। যুক্ত দেবদত্তই আছে, (অন্ত্য কতট নাট)। চহা গাছের শুড়িই বটে, (মাগুষ নহে) এইভাবে যে সকল জ্ঞানের উদয় হয় ইহা ভাব-জ্ঞান হইলেও চহার অন্তরালে অভাব বুদ্ধি প্রকটর আছে বলিয়া, এই ভাব-জ্ঞান অজ্ঞতাকে অভাবাবু-বুদ্ধি ভাব-প্রতীতি বলা হয় বস্তুমাত্রেরই ভাব-অংশ এবং অভাব-অংশ, এই দুইই পূজারূপে বিদ্যমান আছে। তন্মধ্যে যখন ভাব-অংশ প্রধানভাবে প্রতীতিতে আসে, তখন ভাব-প্রতীতি জন্মে, যখন অভাব-অংশ প্রধান হয়, তখন অভাব-বোধের উদয় হয়। অভাব বস্তু নহে, অভাব নাট, এমন কথা কোনমতেই বলা যায় না। ইহা নাট, হাতা নাট, ঘরে চাউল নাট, লবণ নাই, তেল নাট, কাপড় নাট, এইরূপ অসংখ্য অভাবের হাড়নায় মানুষ প্রতিনিয়ত পীড়িত হইতেছে। অতএব কেমন করিয়া বলিব যে অভাব নাই; অভাবের



আসবে। এক্ষেত্রে চিত্তের অভাবটাই হইবে আনন্দ বস্তুর পরিচায়ক। অভাব অবশ্য বা তুচ্ছ পদার্থ হইলে, বস্তু আনয়নের তাহা কারণ হইতে পারিত না। কেননা, তাহা অবশ্য এবং তুচ্ছ তাহা কদাচ কাহারও কারণ হয় না, হইতে পারে না। বস্তুর আনয়নে চিত্তের অভাবটাই যে ত্রুটি হইয়াছে, ইহা স্বীকার করা যায় না। ফলে, অভাবের অস্তিত্বও প্রমাণিত হয়। বৈশেষিক-সূত্রে সূত্রকার মহর্ষি কণাদ জ্ঞান, গুণ, ক্রিয়া, সামান্য, বিশেষ এবং সমবায়, এই ছয়টি ভাব-পদার্থের তত্ত্বজ্ঞানকে যুক্তির সাধক বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন, অভাব-পদার্থের পরিগণনা করেন নাই। আচার্য্য প্রথমপাদও তাহার পদার্থসম্বন্ধে অভাব-পদার্থের উল্লেখ করেন নাই। বৈশেষিক-দর্শনের সুপ্রসিদ্ধ টীকাকার আচার্য্য উদয়ন তৎকৃত কল্পাবলীতে পদার্থের গণনায় অভাব-পদার্থের উল্লেখ করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন, উক্ত ছয় ভাব-পদার্থের প্রাধান্য বশতঃ সূত্রে তাহাদেরই কেবল উল্লেখ করা হইয়াছে। ভাব-পদার্থের দ্বারা অভাব-পদার্থও আছে ইহা সত্য কথা; তবে অভাবের জ্ঞান অভাবের প্রতিযোগী ভাব-পদার্থের জ্ঞানের অধীন বলিয়া, সূত্রকার মহর্ষি কণাদ পদার্থ-গণনায় অভাবের উল্লেখ করেন নাই, কেবল ভাব-পদার্থেরই গণনা করিয়াছেন। অভাব তুচ্ছ, অবশ্য বা নিঃস্বভাব, অভাব নাই, ইহা সূত্রকারের অভিপ্রেত নহে। কায়লীলাবতীকার বল্লাভাচার্য্য এবং কায়কমলী-রচয়িতা শ্রীধরাচার্য্য উদয়নের অনুরূপ যুক্তিবলেই অভাবকে ভাব-পদার্থের দ্বারা স্বতন্ত্র পদার্থ বলিয়াই গ্রহণ করিয়াছেন। অভাব যে অধিকরণ স্বরূপ নহে, স্বতন্ত্র পদার্থ, এইরূপ সিদ্ধান্তের সমর্থনে কায়-বৈশেষিকদিগের যুক্তি এই যে, ভাব বস্তুরও যেমন স্বতন্ত্র প্রতীতি হয়, অভাবেরও সেইরূপ স্বতন্ত্রভাবে জ্ঞানোদয় হইয়া থাকে। অতএব প্রতীতি-বলে ভাব-পদার্থকে যেমন স্বতন্ত্র পদার্থ বলিয়া স্বীকার করিতে হয়, অভাব-পদার্থকেও সেইরূপ স্বতন্ত্র পদার্থ বলিয়াই স্বীকার করিয়া লইতে হয়। ভাব-জ্ঞান সত্য, অভাব-বোধ অসত্য বা মিথ্যা, এইরূপ বলিবার কোন মঙ্গত যুক্তি নাই। তারপর, কেবল ভূতলই যদি ঘটভাব হয়, তবে ভূতলকে ঘটশূন্য বলার ভাবপার্থ্য কি? ভূতলকে ঘটশূন্য বলায় ভূতলের কোনরূপ বিশেষ ভাবের বোধ হইবে নাকি? যদি কোন বিশেষ ভাবের বোধ এখানে নাই হয়, তবে 'ঘটশূন্য' এইরূপ বলার কোনই অর্থ থাকে না। দ্বিতীয়তঃ ঘট শালী ভূতল হইতে ঘটশূন্য ভূতলের যে পার্থক্য আছে, তাহাই বা



কিরূপে বুঝা যায় ? হুতলে ঘাটের অভাব আছে ; হুতল ঘটাভাবের আশায়, ঘটাভাব আশেয়, এইরূপ আশার-আশেয় ভাবে যে বাধ উৎপন্ন হইয়া থাকে, উহা সকলেই অনুভব করে। এত অবস্থায় একপাশে বাধকে তুলত বলিয়া উড়াইয়া দেওয়া কোনমতেই চলে না। হুতলে ঘাটের অভাব থাকিলে, উহা হুতল হইতে ভিন্ন হুতলের কোনরূপ বিশেষ ধর্ম বলিয়াই মনে হইবে। ঘটাভাবকে হুতলস্বরূপ বলিয়া প্রত্যাকর-মীমাংসায় যে সিদ্ধান্ত করা হইয়াছে, তাহা গ্রহণ করা চলিবে না। অতঃপর অভাব-পদার্থ অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে।

এই অভাব পদার্থ নৈয়ায়িক ও বেদান্তিকের মতে প্রত্যক্ষগম্য। তাঁহারা বলেন, যেই ইন্দ্রিয়ের দ্বারা যেত পদার্থের প্রত্যক্ষ জন্মে, সেই ইন্দ্রিয়ের দ্বারা সেই পদার্থের অভাবেরও প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। আমরা চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা গরু, ঘোড়া, হাতী প্রভৃতি যেমন প্রত্যক্ষ করি, আবার কোন স্থানে গরু, ঘোড়া, হাতী না থাকিলে, এখানে গরু নাই, ঘোড়া নাই, এইরূপে ঐ সমস্ত প্রাণীর অভাবেরও চক্ষুর দ্বারা প্রত্যক্ষ করি। মনে মনেও আমরা এইরূপই বুঝি যে, এখানে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সাহায্যে আমি গরু, ঘোড়া, হাতী প্রভৃতি পশুর অভাবকে প্রত্যক্ষ করিলাম। কোন গৃহে দৃষ্টি দিবার পর, গৃহে মানুষ না দেখিলে আমরা চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা বুঝিতে পারি যে, এখানে কোন মানুষ নাই। কেহ জিজ্ঞাসা করিলেও বলি যে, “আমি চোখে দেখিয়া আশ্বিনাতি, সেখানে কেহ নাই”। সুতরাং উহা স্বীকার করিতেই হইবে যে, উল্লিখিত স্থলে ঐ সমস্ত অভাব-পদার্থের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষই জন্মে এইরূপ অপরাপর ইন্দ্রিয়ের দ্বারাও বিবিধ বস্তুর অভাবের প্রত্যক্ষ জ্ঞানোদয় হইয়া থাকে। ঐ সমস্ত প্রত্যক্ষগম্য অভাব-পদার্থের সত্তিও সেই সেই ইন্দ্রিয়ের বিশেষ সম্বন্ধে অবশ্য স্বীকার্য। গৃহে গরু নাই, এইরূপে গৃহে গরুর অভাবের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের স্থূল প্রথমতঃ সেই গৃহের সত্তিও চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সংযোগ হয়। তারপর চক্ষুর গোচর গৃহের সত্তিও গরুর অভাবের বিশেষ বিশেষ সম্বন্ধে থাকায় (অর্থাৎ গরুর অভাব গৃহের বিশেষণ হওয়ায়) এই স্থলে ‘সাম্যক-বিশেষণভাব’ সন্নিবন্ধিত। (চক্ষুর সত্তিও সাম্যক হইলে গৃহ, গৃহের বিশেষণ হইলে গরুর অভাব এইভাবে) অভাবের সত্তিও চক্ষুর যোগ ঘটে এবং উক্তরূপ ইন্দ্রিয়-সম্বন্ধবলে গৃহে গরুর অভাবের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের উদয় হয়



অভাবমাত্রই চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় হয় না। যেই বস্তু চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় হয়, সেই বস্তুই অভাবও চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় হয়। অন্ধকার গৃহে ঘট থাকিলে ঐ ঘট চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষের বিষয় হয় না, সুতরাং ঐ ঘটের অভাবও চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষের বিষয় হইবে না। অনেক অতীন্দ্রিয় পদার্থ আছে, যাহা কখনও আমাদের ঐন্দ্রিয়িক প্রত্যক্ষের গোচর হয় না, হইতে পারে না, ঐ সকল অতীন্দ্রিয় পদার্থের অভাবেরও কখনও প্রত্যক্ষ হইবে না। যে পদার্থটি প্রত্যক্ষের যোগ্য, সেই পদার্থের অভাবই কেবল আমাদের প্রত্যক্ষের বিষয় হইবে। এষ্ট অবস্থায় অভাবের প্রত্যক্ষতা ব্যাখ্যা করিতে গেলেই ইচ্ছা বিচার করা আবশ্যিক যে, সেই অভাবের প্রতিযোগী বস্তুটি, অর্থাৎ যেই বস্তুটির অভাবের প্রত্যক্ষ হইবে, সেই বস্তুটি আদৌ প্রত্যক্ষের যোগ্য কিনা? যদি সেই বস্তুটি প্রত্যক্ষের যোগ্য বলিয়া স্বীকৃত হয়, তখনই সেই বস্তুর অভাবও প্রত্যক্ষগম্য হইবে। অভাব প্রত্যক্ষ প্রতিযোগী বস্তুর প্রত্যক্ষতা উপলব্ধির যোগ্যতা এক অপরিহার্য্য অঙ্গ, এবং এইরূপ যোগ্যতাবিশিষ্ট যে অল্পপলকি, তাহাই অভাব-প্রত্যক্ষের সহকারী কারণ। যেমন ঘটের অল্পপলকি গৃহে ঘটের অভাব-প্রত্যক্ষের সহকারী কারণ। এইরূপ অল্পপলকি বাতীত কোন-মতেই গৃহে ঘটের অভাবের প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। আলোচ্য যোগ্যতাবিশিষ্ট অল্পপলকি বা যোগ্যাল্পপলকি কাকে বলে? এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে নৈয়ামিক বলেন, যেখানে প্রতিযোগী ঘট পদ্বিতি বস্তুর অন্তর্ভুক্ত থাকিলে, তাহারই বলে ঐসকল বস্তুর অল্পপলকির প্রতিযোগী উপলব্ধির নির্ণয় সম্ভবপর হয়, সেই প্রকার অল্পপলকিকেই যোগ্যাল্পপলকি বলে। স্ত্রীরের ব্যাখ্যা অনুসরণ করিয়া ধর্ম্মরাজাশ্বরীশ্রী বেলায়ুপরিভাষায় আলোচ্য অল্পপলকির যোগ্যতাব্য বক্রপটি আরও পরিষ্কার করিয়া বুঝাইতে চেষ্টা

মূলমুদ্রিপত্রকং ১: ৩২ ৩২ প্রমাণকরণং যথা।

রূপপ্রমাণকরণং চক্ষুর্দৃতি।

ভারতকৃতমুদ্রাঙ্কিত, ৩য় ভবক, ১০০ পৃষ্ঠা, চৌখাষা সং ;

(খ) যাহি সাক্ষ্যকবিতী প্রতীতি: সে স্ত্রীরকবিতী, যথা রূপ দি-
প্রতীতি:। তপেঃ সুগলে ঘটো নাতীত্যাঁপি। ভারতকৃতমুদ্রাঙ্কিত ৩য় ভবক, ১০ পৃষ্ঠা ;

২। অল্পপলককর্ষণা কা ৬ প্রতিযোগিসম্বন্ধপ্রসঙ্গপ্রতিষ্ঠাপ্রতিযোগিককরণা।

ইতিভাষ্যনি, প্রমাণকরণ অল্পপলকপ্রমাণোপাদ হইবে ;



করিয়েছেন, তিনি বলিয়াছেন, যেক্ষেত্রে প্রতিযোগীর সম্ভাব্য থাকিলেই তদ্বিবন্ধন অমূল্যপত্রের প্রতিযোগী উপলব্ধির অস্তিত্ব নিশ্চিত হয়, সেইরূপ অমূল্যপত্রকেই যোগ্যত্বপূর্ণ বলিয়া জানিবে। যেই পদার্থের অভাব বুঝা যায়, সেই পদার্থ বর্তমান থাকিলে, তাহার অভাব সেখানে কোন মতেই থাকিতে পারে না। যাহার অভাব থাকে তাহাকেই সেই অভাবের প্রতিযোগী বলে। ঘটের অভাবের প্রতিযোগী ঘট অমূল্যপত্রের অর্থার্থ উপলব্ধির অভাবের প্রতিযোগী উপলব্ধি। সুতরাং ঘট না দেখিলে চক্ষুরান সুধীর মনে একরূপ ভ্রম অবস্থায় উঠিলে যে, গৃহ নিশ্চিতই ঘট নাই, ঘট থাকিলে ঐ ঘট অবশ্যই আমার উপলব্ধির গোচর হইত। উক্তরূপ ভ্রমই ঘটের সম্ভাবনাবন্ধন ঘটের উপলব্ধির অস্তিত্ব আপাদন করে। প্রত্যক্ষতঃ প্রত্যক্ষযোগ্য ঘটের উপলব্ধিই আলোচ্য অমূল্যপত্রের (উপলব্ধির অভাবের) প্রতিযোগী ঘটে। যে-সকল অমূল্যপত্রকে উল্লিখিতরূপে উপলব্ধির প্রতিযোগিতা আপাদন সম্ভবপর হয়, সেই সকল অমূল্যপত্রকেই যোগ্যত্বপূর্ণ আখ্যা দেওয়া হইয়া থাকে। অককারে ঘট প্রভৃতি চাক্ষুষ প্রত্যক্ষযোগ্য পদার্থ থাকিলেও উচ্চাত্মের চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ সম্ভবপর হয় না। অককারে আলোচ্য ভ্রমেরও সুতরাং কোন অবকাশ থাকে না, ঘটের সম্ভাবনাবন্ধন উপলব্ধির অস্তিত্ব উপলব্ধির সম্ভব হয় না। এক্ষণে অককারে ঘটের অমূল্যপত্রকে যোগ্যত্বপূর্ণ বলা চলে না, এবং একরূপ অমূল্যপত্রের দ্বারা ঘটের অভাবের নিশ্চয় করাও চলে না। অককার ঘরের ঘট চক্ষুর দ্বারা না দেখিলেও, তাৎক্ষণিক প্রভৃতি ঘটের স্পর্শ হইলে অককারে ঘটের অস্তিত্ব আমরা নিঃসন্দেহে বুঝিতে পারি। ইতিপূর্বের সাহায্যে বস্তুর প্রত্যক্ষ আলোকের কোন প্রয়োজন নাই। সুতরাং অককার ঘরেও “এখানে যদি ঘট থাকিত, তবে অবশ্যই ইতিপূর্বের সাহায্যে ঘটটি আমার অমূল্যপত্রের গোচর হইত”, ঘট যখন ইতিপূর্বের সাহায্যে অমূল্যপত্রের গোচর হইত তখন না, তখন নিশ্চিতই এই অককার ঘরে ঘট নাই, এইরূপে ঘটের অভাব-বোধ জনমাসেই উৎপন্ন হইতে

১। অমূল্যপত্রের বৈশিষ্ট্য চিহ্নিত প্রত্যক্ষ বিশুদ্ধত্বপূর্ণ প্রতিযোগিতামূলক। যত্নাভাবগ্ৰস্ত তত্ত্ব যঃ প্রতিযোগী তত্ত্ব সত্যেন অধিকরণে তদ্বিত্ত্বেন প্রসিদ্ধিত-মাপদমদে গাং প্রতিযোগীত্বপূর্ণত্বঃ যত্নপূর্ণত্বঃ যত্নপূর্ণত্বপূর্ণত্বঃ

বৈদ্য ভট্টাচার্য, অমূল্যপত্রের প্রবন্ধ, ২০২ খৃষ্টাব্দ, পৃষ্ঠা ৩০৭



পারে। অতীতকালে যখন এটি প্রকার অমুপলব্ধিও যে যোগ্যামুপলব্ধি সে-
বিষয়ে কোনও সন্দেহ নাই। যে সকল বস্তু কদাচ বহির্বিশ্লিষ্যের
গোচর হয় না, সেই সকল অতীন্দ্রিয় পদার্থের অমুপলব্ধিও কখনও
যোগ্যামুপলব্ধি বলিয়া বিবেচিত হয় না ফলে, অমুপলব্ধির সাহায্যে
অতীন্দ্রিয় পদার্থের অভ্যন্তর নিশ্চয় করাও চলে না। এখানে যখন
তথ্যিত হইবে যে, অমুপলব্ধির সাহায্যে অতীন্দ্রিয় পদার্থের অভ্যন্তর
নিশ্চয় না হইলেও, প্রত্যক্ষত্ব বস্তুর সত্ত্বিত অতীন্দ্রিয় বস্তুও যে ভেদ
আছে, অতীন্দ্রিয় পদার্থের সেই ভেদই অবশ্যই নিশ্চয় করা চলে
ভেদের নিশ্চয়ে ভেদের অধিকরণটি অর্থাৎ যেই বস্তুতে ভেদের
নিশ্চয় হয়, সেই বস্তুটি প্রত্যক্ষযোগ্য হওয়া আবশ্যক। প্রত্যক্ষ-
যোগ্য গাছের গুড়ি প্রভৃতি আধারে অতীন্দ্রিয় ভূত, প্রেত, পিণ্ডাচ
প্রভৃতির যে ভেদ আছে, তাতা অমুপলব্ধির সাহায্যেই নিশ্চিত করা
যায় - ফল কথা এই, “যে সকল পদার্থের অমুপলব্ধি প্রত্যক্ষ
জ্ঞান, তাতার অসামান্যতাই পূর্বোক্ত যোগ্যামুপলব্ধিকল্প কারণের সাহায্যে
চক্ষুরাদি দ্বারা প্রত্যক্ষের বিষয় হওয়া থাকে আর যে সমস্ত অভ্যন্তর-
পদার্থ প্রত্যক্ষযোগ্য নহে, তাতা যথাসম্ভব অনুমান বা শব্দ-প্রমাণের
দ্বারাষ্ট সিদ্ধ হয় সেখানে পূর্বোক্তকল্প যোগ্যামুপলব্ধি সম্ভব না হওয়ায়
ঐ কারণেই তাতার প্রত্যক্ষ সম্ভব হয় না।”

কায়-বৈশেষিক-সম্প্রদায় অমুপলব্ধি বস্তু এই অভ্যন্তর-বোধকে প্রত্যক্ষ-
প্রমাণরূপে প্রত্যক্ষ বলিয়াই গ্রহণ করিয়াছেন। গামাহুজ, মাক্ষ, নিম্বার্ক
প্রভৃতি বৈদান্তিক আচার্যগণও কায়ের পথ অনুসরণ করিয়া কৃত্রিম
কোটাভাব প্রভৃতির বৈশেষিক প্রত্যক্ষ-প্রমাণরূপক প্রত্যক্ষ বলিয়াই সাব্যস্ত
করিয়াছেন। ইত্যাদের মতে যত প্রভৃতির সত্ত্বিত যেমন চক্ষুরিশ্লিষ্যের যোগ
ঘটে, সেইরূপ ঘটের অভ্যন্তর সত্ত্বিতও চক্ষুর সংযোগ ঘটে; এবং তাতারই
বলে অভ্যন্তর প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। পূর্বোক্তঘটোক্তভাবপ্রযুক্তি
কতিপি জায়মানা প্রত্যক্ষফলম্ভের প্রমাণপদ্ধতি, ৮৯ পৃষ্ঠা, তট-
মীমাংসকও অদ্বৈত-বৈদান্তী কোনক্রমেই অভ্যন্তর-পদার্থের বোধকে প্রত্যক্ষ-
প্রমাণরূপে বলিয়া গ্রহণ করেন নাই। তাতাদের মতে অমুপলব্ধি-

১। বদ্যামুপলব্ধিতা, অমুপলব্ধিপরিচ্ছেদ, ২৮০ পৃষ্ঠা, বাবে সং।

২। বিষয়কোষ, ২য় সংস্করণ, অমুপলব্ধিকল্প তটো, ।



নামক স্বতন্ত্র প্রমাণের সাহায্যেই অভাব-বোধের উদয় হইয়া থাকে। তাঁহাদের যুক্তির মন্ত এই যে, অভাব নামে পৃথক পদার্থ থাকিলেও, অভাব-পদার্থের সহিত চক্ষুঃস্পর্শ বহির্বিদ্রিয়ার সাঙ্গাৎ কোনরূপ যোগ নাই। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিকের মত হুতলে ঘটোভাবের যে প্রত্যক্ষ হয়, সেখানে হুতলের সহিত ঐ ঘটোর চক্ষুঃবিদ্রিয়ার সংযোগ ঘটে, এবং সেই সংযোগ হুতলের চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ উপপাদন করিয়াই চরিতার্থতা লাভ করে। ঘটোভাবের সহিত চক্ষুঃবিদ্রিয়ার সাঙ্গাৎ কোনরূপ যোগ না থাকায়, হুতলের সহিত চক্ষুর যে সংযোগ আছে ঐ সংযোগ কোনমতেই অভাব-প্রত্যক্ষের কারণ হইতে পারে না। যদি বল যে, সাঙ্গাৎসম্বন্ধে অভাবের সহিত চক্ষুর সংযোগ না থাকিলেও, পরম্পরা-সম্বন্ধে (সংযুক্ত-বিশেষণতা সম্বন্ধে, চক্ষুর সহিত সংযুক্ত কৃতল, তাহার বিশেষণ হইল ঘটোভাব এইরূপে) ঘটোভাবের সহিতও চক্ষুর যোগ থাকায় অভাবের প্রত্যক্ষ হইতে বাধা কি? শ্রীমদ-বৈশেষিকের এইরূপ উক্তয়ের প্রত্যক্ষের ভিত্তি মীমাংসক এবং অদ্বৈত বেদান্তী বলেন, চক্ষুর সংযোগকে আলোচ্য দৃষ্টিতে পরম্পরা-সম্বন্ধে গ্রহণ করিলে কেবল অভাবের কেন? আরও অসংখ্য অপ্রত্যক্ষ পদার্থের সহিত চক্ষুঃবিদ্রিয়ার কোন-না কোনরূপ যোগ থাকায়, ঐ সকল পদার্থেরও প্রত্যক্ষের আশঙ্কি হয়। ঐ দেওয়ালের অপর পাঁঠে অবস্থিত পুস্তকাধারে যে পুস্তকগুলি আছে, চক্ষুর সহিত সংযুক্ত দেওয়ালে যুক্ত থাকায়, ঐ পুস্তকগুলির সহিতও চক্ষুর পরম্পরায় যোগ অবশ্যই আছে। এই অবস্থায় ঐ পুস্তকগুলির প্রত্যক্ষতা শ্রীমদ-বৈশেষিক সমর্থন করিবেন কি? শ্রীমদ-বৈশেষিকের কল্পিত সেই সকল পরম্পরা সম্বন্ধের প্রত্যক্ষোৎপাদকতা-সম্পর্কেও কোন নির্ভরযোগ্য প্রমাণ পাওয়া যায় না। অনেক ক্ষেত্রে অভাব-প্রত্যক্ষের কারণ-রূপে কল্পিত সেই বিশেষ সম্বন্ধ সিকও হয় না। সুতরাং অভাব-পদার্থের প্রত্যক্ষতা কোনমতেই সমর্থন করা যায় না। হেতু ও সাধের ব্যাপ্তি-জ্ঞান, হেতুর পক্ষে অবস্থিতি পদ্ধতি অনুমানের আবশ্যকীয় পূর্বসঙ্গের অভাব বলতঃ অনুমান-প্রমাণের সাহায্যেও অভাব-বোধের উপপাদন করা চলে না।

১। ন চাত্তাপ্যনুমানঃ সিন্ধুভাণ্ড্যপ্রতীকৃতঃ।

ভাণ্ড্যপ্রতীকৃতঃ সিন্ধুভাণ্ড্যপ্রতীকৃতঃ নাইওড়কলং ১। ২২ ॥

অভাববিষয়ভেদে ভাণ্ড্যপ্রতীকৃতঃ।

ভাণ্ড্যপ্রতীকৃতঃ নাইওড়কলং ১। ৩০ ॥



এই অবস্থায় অভাব-বোধের ক্ষুদ্র অনুপলব্ধি নামে যেত্বর একটি প্রমাণ অবশ্য স্বীকার্য নহে কি ?

অভাবের প্রত্যক্ষতার বিরুদ্ধে মীমাংসক ও অদ্বৈত-বেদান্তীর প্রদর্শিত যুক্তির সারবত্তা ক্ষুদ্র বৈশেষিক আচাৰ্য্যগণ স্বীকার করেন না। আচাৰ্য্য উদয়ন কুম্ভমাঙ্গুলির তৃতীয় শ্রবকে অভাবের প্রত্যক্ষত্ব-সিদ্ধির অনুকূলে নানাপ্রকার যুক্তি প্রদর্শন করিয়া মীমাংসক সিদ্ধান্ত খণ্ডন করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন, ইন্দ্রিয় অধিকরণ গ্রহণে বাস্পৃত থাকায়, চৈত্রিয়ের ব্যাপার সেইখানেই উপস্থাপ্ত হয়, সুতরাং চৈত্রিয়ের দ্বারা অভাবের প্রত্যক্ষ হইতে পারে না, এইরূপ যুক্তি নিতান্তই অসার। “কোলা-হল নিবৃতি হইয়াছে” এইরূপ প্রত্যক্ষজ্ঞান সকলেরই উদয় হয়। লক্ষের অধিকরণ আকাশ স্বরূপতঃ অচৈত্রিয়। প্রবণেপ্রিয় অত্রাঙ্গিয় আকাশরূপ অধিকরণে বাস্পৃত হইয়াছে এমন কথা এখানে বলা

ন চৈত্র্য লক্ষবর্ষং পদবৎপ্রতিপদ্যতে ।

সহ সর্বিদগ্ধাঃ চৈত্র্যে নৈকান্তোপাতঃ ॥ ৩১ ॥

শ্লোকবার্তিক, অভাবপরিচ্ছেদ ;

১. ৭ প্রত্যক্ষাত্মকত্বের তাৎপৰ্য্যে গৃহ্যতে ধনঃ ।

দ্বাপাৎকৃত্ত্বংপতির তাৎপৰ্য্যম্ অস্বকিতে ॥ ১৭ ॥

অভাবসিদ্ধিঃ প্রবণে ন চৈত্র্যংপদ্যতে যতিঃ ।

কোলাহলেনন সম্যগ্গো যো যাতাদিত্যুক্তং ॥ ১৮ ॥

শ্লোকবার্তিক, অভাবপরিচ্ছেদ ;

অভাবের প্রত্যক্ষ হইতে পারে না এই প্রদর্শন করিয়া কুম্ভমাঙ্গুল তৃতীয় শ্রে কবার্তিক ১২-১৮ অঙ্কে অভাবের স অস্বয় হইতে পারে না তাহ প্রতিপাদন করিয়াছেন। আমরা কুম্ভমাঙ্গুল তৃতীয় শ্রে কুম্ভমাঙ্গুলের সঠি অণোচন দেখিতে অস্বয়োধ করি।

(খ) ই প্রথম চৈত্র্যেন সহ সর্বিদগ্ধা চৈত্র্যেন অগ্নবগ্ধাচৈত্র্যায় । ইন্দ্রিয়াধর-বাতিরকণোদগ্নিকবলজ্ঞানত্ব লক্ষ্যত্বেন অস্বয় সিদ্ধে । নতু কৃত্ত্বংঘটোনেত্যাঙ্ক-ত্যাঙ্কত্বংপদে কৃত্ত্বংপদে প্রত্যক্ষত্বমস্বকিতম্ তত্র যুক্তিনির্গমনস্ত আনন্তক্যেন কৃত্ত্বংপদিক্রমেতত্ত্বং তত্রিত্যাং তাৎপৰ্য্যেচৈত্র্যত্বংপ্রমাণত্বংযা যত্যাংবস্ত প্রত্যক্ষত্বম্ সিদ্ধং প্রবণীতি ১৭ সত্যম্ অগ্নবগ্ধাচৈত্র্যঃ প্রত্যক্ষত্বম্ তৎ কারণত্বানুপলব্ধ্যনাত্মকত্বং ।

বেদান্তপরিভাষা, অনুপলব্ধিপরিচ্ছেদ, ২৮২-২৮২ পৃষ্ঠা, বোধে সং ;



চলে না; প্রবোধিত্রয়ের সাহায্যে অনেক অজ্ঞানের প্রত্যক্ষ হটেয়াছে
 এইরূপই বলিতে হয়। দ্বিতীয়তঃ অজ্ঞান-জ্ঞানে অধিকরণের প্রত্যক্ষজ্ঞানের
 কোনরূপ উপযোগিতাও দেখা যায় না। 'বায়ুতে রূপ নাও' ইত্যাদি
 সুশীমাতেই অমূল্যব করেন, অথচ রূপের অভাবের অধিকরণ বায়ুর গ্রহণে চক্ষু
 সম্পূর্ণই অমূল্যগুরু। এই অবস্থায় অধিকরণের প্রত্যক্ষজ্ঞান অভাব-জ্ঞানের
 কারণ এমন কথা বলা যায় কি? অধিকরণের প্রত্যক্ষজ্ঞান অভাব-জ্ঞানের
 কারণ ইত্যাদি স্বীকার করিলে, "হুতলে ঘটে নাও" এইরূপ জ্ঞানেরও উদয় হটেতে
 পারে না। কেননা, 'ঘটে নাও' ইত্যাদি অর্থ এই যে হুতলের সচিহ্ন ঘটের সংযোগ
 নাও। সংযোগের আধার ঘটে এবং হুতল উভয়ই ঘটে, একমাত্র হুতল নাও।
 যদি অধিকরণরূপে হুতলের প্রত্যক্ষজ্ঞান অভাব-জ্ঞানের কারণ হয়, তবে ঘটের
 প্রত্যক্ষজ্ঞানও যে কারণ হটেবে তাহাতে সন্দেহ কি? কেবল হুতলরূপ
 আধারের প্রত্যক্ষ হটেলেই চলিবে না, হুতলে হো ঘটে নাও, ঘটের প্রত্যক্ষ-
 জ্ঞান এখানে জন্মিবে কিরূপ? ফলে, অধিকরণের প্রত্যক্ষ অভাব জ্ঞানের
 কারণ হয় না, ইত্যাদি অগত্যা স্বীকার করিতে হয়। সেক্ষেত্রে
 ইন্দ্রিয় অধিকরণ-প্রত্যক্ষ উপলব্ধি হটেয়া যায়, অভাব-গ্রহণে ইন্দ্রিয়ের
 কোনরূপ বাপার নাও, ইহা মীমাংসকগণ কিরূপে বলিতে পারেন?
 নৈয়ায়িকগণের উল্লিখিত আপত্তিও খণ্ডনে মীমাংসকগণ বলেন, অন্ধের
 বায়ুতে রূপের অভাব-জ্ঞান কখনও উৎপন্ন হয় না, চক্ষুস্থান ব্যক্তির ইহা
 হইয়া থাকে। চক্ষু বায়ুরূপ অধিকরণ-গ্রহণে অসমর্থ ইহা সত্য কথা।
 এইজন্যই আমরা (মীমাংসকগণ) রূপের অভাবের বোঝকে চক্ষু বলি না,
 অমূল্যলক্ষিরূপ প্রমাণাত্মক গম্য বলি। রূপোপলক্ষির অমূল্যলক্ষিই রূপাভাব-
 জ্ঞানের কারণ। ইন্দ্রিয় রূপাভাব জ্ঞানের কারণ নহে কেবল রূপের
 উপলক্ষির যোগাত্মক সম্পাদন করিবার জন্যে ইন্দ্রিয়-বাপার আবশ্যিক। 'বায়ুতে
 রূপ নাও' ইহা জানিতে হইলেই, রূপোপলক্ষির কারণ আলোক প্রভৃতি
 আছে কিনা, তাহা নিশ্চয় করা দরকার, এবং তাহাব জন্যেই চক্ষুরিন্দ্রিয়ের
 বাপারও অবশ্য স্বীকার্য। চক্ষুরিন্দ্রিয় রূপোপলক্ষির যোগাত্মক সম্পাদন
 করিয়াই সার্থকতা লাভ করে, স্বাধীনভাবে অভাব-প্রত্যক্ষ উৎপাদন করে না।
 অভাব-প্রত্যক্ষের জন্য অমূল্যলক্ষি নামক ঘট প্রমাণ স্বীকার না করিলে চল
 না। কুমারিল-ভট্ট তাহার শ্লোকবাহিনীকে জ্ঞান-বৈশেষিকোক্ত অভাব-প্রত্যক্ষ-
 বাদ খণ্ডন করিয়া স্বীয় মত স্থাপনের জন্য নানাবিধ সূক্ষ্ম শক্তি-ভার্কন



অবতারণা করিয়াছেন। স্ফায়োক্ত অভাব-প্রত্যক্ষবাদ খণ্ডন করিয়া কুমারিল বৌদ্ধ-তार्কিকদিগের অনুমোদিত অভাবের অনুমেয়তা-বাদও খণ্ডন করিয়াছেন।^১ প্রসিদ্ধ বৌদ্ধ-তार्কিক ধর্মকীর্তি তদীয় স্ফায়-বিন্দু গ্রন্থে অনুপলক্ষিকে হেতুরূপে উপস্থাপন করিয়া অভাবের অনুমান করিয়াছেন, এবং অভাব-অনুমানের হেতু অনুপলক্ষিকে ধর্মকীর্তি স্বভাবানুপলক্ষি, কার্যানুপলক্ষি, ব্যাপকানুপলক্ষি প্রভৃতি একাদশ প্রকারে বিভাগ করিয়াছেন।^২ অভাব পদার্থের অনুমান খণ্ডন করিতে গিয়া কুমারিল-ভট্ট বলিয়াছেন, অভাবের অনুমান কোনমতেই উপপাদন করা চলে না। কারণ, ঘটোভাবের সাধক হইবে কে " ঘট বা ঘটের আধার সূতল ইহার কেহই ঘটোভাবের সাধক হেতু হইতে পারে না। কেননা, ইত্যাদের সত্তিতে ঘটোভাবের কোনরূপ ব্যাপ্তি নাই। দ্বিতীয়তঃ অভাব-জ্ঞান যদি অনুপলক্ষিরূপ হেতুর দ্বারা অনুমান পাইই হয়, তবে সেক্ষেত্রে হেতুর সিদ্ধির ভঙ্গও হেতুর অস্বর্গত অভাবেরও পুনঃ পুনঃ অনুপলক্ষি-হেতুমূলে অনুমানই করিতে হইবে। ফলে, অনবস্থা-দোষটো আসিয়া পড়িবে। যদি বল যে, ঘটের অনুপলক্ষি বলতাই ঘটোভাবের অনুমান

১। প্রাকরণিক, অনানুপরিচ্ছেদ, ২০ ৩০ শ্লোক সংগ্রহ।

২। (১) স্বভাবানুপলক্ষিণঃ নাত্ত্বম উপলক্ষিকংপ্রাপ্তানুপলক্ষিণমিতি।

(২) কার্যানুপলক্ষিণঃ নতাপ্রতিবন্ধসাধ্যার্থানি সমকার্যানি সত্ত্বি ধর্মাত্মক।

(৩) ব্যাপকানুপলক্ষিণঃ নত্রে নি লম্য বৃক্ষাত্মকমিতি। (৪) স্বভাববিকল্পোপ-

লক্ষিণঃ নত্রে নীতল্যলীলায়মিতি। (৫) বিকল্পকোপলক্ষিণঃ নাত্ত্ব নীত-

ল্যলীলা সমাদিহি। (৬) বিবক্ষণোপলক্ষিণঃ ন তৎকালী কৃতকালি বাবৃত্ত

বিনাশো চত্বক্ষণোপলক্ষিণঃ। (৭) কাশনিকোপলক্ষিণঃ নতাপ্রতিবন্ধ-

সামর্থ্য, নি নীতকার্যানি সত্ত্বাশ্রয়মিতি। (৮) ব্যাপকবিকল্পোপলক্ষিণঃ নত্রে

তুলাবল্য লীলায়মিতি। (৯) কালোপলক্ষিণঃ নাত্ত্ব ধূমাহুতাত্মকমিতি।

(১০) কাশনিকোপলক্ষিণঃ নাত্ত্ব বায়ব্যাতিবিশেষঃ সন্নিহিততদকালবিশেষত্বা-

মিতি। (১১) কাশনিকতদকালোপলক্ষিণঃ বায়ব্যাতিবিশেষত্বকল্পকল্পবানয়ঃ প্রদেদো-

ধর্মমিতি।

৩। বিন্দু, অনুমানপরিচ্ছেদ, ১০০ ১০৬ পৃষ্ঠা, এসিস্ট্যান্ট সোসাইটি লং,

কলকাতা ঠাকুর জগদমতীচরণ ধর্মকীর্তির কথিত উক্ত একাদশ প্রকার অনুপলক্ষির উল্লেখ পূর্বক প্রত্যেকের উহা তদনু প্রদর্শন করিয়াছেন।

জগদমতী ৫০ পৃষ্ঠা, কালী লং দেবদাস :



হইয়া ঘটের অভাব-জ্ঞানের উদয় হইবে। ঘট নাট, যেহেতু ঘট প্রত্যক্ষ-যোগ্য, অথচ তাহা উপলব্ধির বিষয় হইতেছে না, যাহা প্রত্যক্ষ-যোগ্য হইয়াও উপলব্ধির বিষয় হয় না, সেই পদার্থের অভাবই নিশ্চিত হয়। এইরূপে অনুমানের সাহায্যে অভাব-সাধন করিতে গেলে, সেখানে অবশ্য যোগ্য-অনুপলব্ধিকেই অভাব-অনুমানের মূলে যে ব্যাপ্তি আছে, সেই ব্যাপ্তির গ্রাহক এবং অনুমানের সাধক বলিতে হইবে, তাহাতে কোনও সন্দেহ নাই। সেক্ষেপে কুমারিল বলেন, অনুপলব্ধিকে অভাব-অনুমানের ব্যাপ্তির সহায়ক না বলিয়া, স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করাই পাণ্ডবও ঘটে, যুক্তিসঙ্গতও ঘটে। অভাব-প্রমাণবাদী কুমারিলের সিদ্ধান্তেও অতীন্দ্রিয় পদার্থের অভাবের বোধ যথাসম্ভব অনুমান এবং লক্ষ-প্রমাণের সাহায্যেই উদ্ভূত হইয়া থাকে। জয়সুতটু তাহার জায়মঞ্জরী-গ্রন্থেও বৌদ্ধোক্ত অভাব-অনুমানের অ্যৈতিকতা প্রদর্শন করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন, যাহা প্রত্যক্ষ-প্রমাণের সাহায্যেই জ্ঞান যায়, তাহার অবগতির অ্য অনুমানের আশ্রয় লওয়া কেবল নিস্প্রয়োজন নহে, যুক্তিবহির্ভূতও ঘটে।

ভট্ট-মীমাংসক এবং অদ্বৈত-বেদান্তী ইহারা উভয়েই অভাবের বোধক অনুপলব্ধি বা অভাবনামক ঘট প্রমাণ স্বীকার করিয়াছেন। কিন্তু এখানে লক্ষ্য করা আবশ্যক যে, অভাবের বোধ-সম্পর্কে উভয়ের মত ভুল। নহে। কুমারিল-ভট্ট প্রভৃতির মতে অভাব-বোধ কোন সময়েই প্রত্যক্ষ হয় না; অভাবের সর্বদা সর্বক্ষেত্রে পরোক্ষ-জ্ঞানই উৎপন্ন হয়। অদ্বৈত-বেদান্তের সিদ্ধান্তে অভাব-বোধ অনুপলব্ধিনামক ঘট প্রমাণ-গম্য হইলেও অভাবের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। ভূতলে ঘটাব্যবস পরোক্ষ-জ্ঞান হয় না, প্রত্যক্ষ-জ্ঞানই হয়। চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সাহায্যে অস্তুরকরণ-বৃত্তি নির্গত হইয়া ভূতলের যেকোন প্রত্যক্ষ হয়, ভূতলস্থ ঘটাব্যবসও সেইরূপই প্রত্যক্ষ হয়। বিশেষ এই যে, ভূতলের প্রত্যক্ষে সাক্ষাৎসংঘর্ষে চক্ষুরিন্দ্রিয়-পথে অস্তুরকরণ-বৃত্তি নির্গত হয়, আর ভূতলে ঘটাব্যবস প্রত্যক্ষে যোগ্যানুপলব্ধিকপ সঙ্কারী কারণের সাহায্যে অস্তুরকরণ-বৃত্তি নির্গত হইয়া অভাবের প্রত্যক্ষ-জ্ঞান উৎপাদন করিয়া থাকে। ভূতলের প্রত্যক্ষে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সাহায্যে বৃত্তি নির্গত হয় বলিয়া তাহা হয় ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষ, অভাব প্রত্যক্ষস্থলে যোগ্য-অনুপলব্ধির সাহায্যে বৃত্তি নির্গত হইয়া থাকে বলিয়া, উভাকে বলা হয় যোগ্যানুপলব্ধিকপ প্রমাণমূলক প্রত্যক্ষ।



‘দশমস্কন্দমনি’ প্রভৃতি স্থলে শব্দ-জ্ঞান যেমন প্রত্যক্ষ-জ্ঞানের উদয় হইয়া থাকে, অভাব-প্রত্যক্ষস্থলেও সেইরূপ অমুপলব্ধি-প্রমাণজ্ঞান প্রত্যক্ষ-জ্ঞান উৎপন্ন হইয়া থাকে। প্রত্যক্ষ-জ্ঞানের সাধন যে প্রত্যক্ষই হইবে, এইরূপ নিয়ম অদ্বৈত-বেদান্তী স্বীকার করেন নাই। এইজন্যই শব্দ-প্রমাণজ্ঞান জ্ঞানকেও তাঁহারা ক্লেত্রবিশেষে প্রত্যক্ষই বলিয়াছেন। প্রত্যক্ষ-বিষয়ের জ্ঞানই তাঁহাদের মতে প্রত্যক্ষ-জ্ঞান। শব্দ-জ্ঞান জ্ঞানের যেমন প্রত্যক্ষ হইতে বাধা নাই, সেটরূপ অমুপলব্ধি-প্রমাণজ্ঞান অভাব-বোধেরও প্রত্যক্ষ হইতে কোন আপত্তি নাই। অভাব-বোধ প্রত্যক্ষ হয়, ইহাই অদ্বৈত-বেদান্তীর সিদ্ধান্ত। এটো আশে ইহা জায়-বৈশেষিক-মতের তুল্য হইলেও, জায়-বৈশেষিক-সম্প্রদায়ের মতে অভাব-প্রত্যক্ষ প্রত্যক্ষ-প্রমাণ-গম্য, অদ্বৈত-বেদান্তীর মতে অভাব-প্রত্যক্ষ অমুপলব্ধিরূপ স্বতন্ত্র প্রমাণ-গম্য। অবশ্যই জায়-বৈশেষিক-সম্প্রদায়ও যোগ্য-অমুপলব্ধিকে অভাব-প্রত্যক্ষের সহকারী কারণ বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন, কিন্তু তাঁহা তাঁহাদের মতে প্রত্যক্ষ-প্রমাণেরই সহকারী, স্বতন্ত্র প্রমাণ নহে। এটো অমুপলব্ধিরূপ প্রমাণের সাহায্যেই অদ্বৈত-বেদান্তের মতে সচ্চিদানন্দ পবিত্রকে প্রপঞ্চাত্যবের জ্ঞানোদয় হইয়া থাকে, এবং এক অদ্বিতীয় ব্রহ্ম-সিদ্ধি সম্ভবপন হয়। এইজন্যই অদ্বৈত-বেদান্তের সিদ্ধান্তে অমুপলব্ধি-প্রমাণ-বিচার একান্ত আবশ্যিক।

অদ্বৈত-বেদান্তোক্ত প্রত্যক্ষ, অনুমান, উপমান, শব্দ, অর্থাপত্তি ও অমুপলব্ধি এই ছয় প্রকার প্রমাণের স্বরূপ বিচার করা গেল। আলোচ্য ছয় প্রকার প্রমাণ বাতীত সম্ভব এবং ঐতিহ্য নামে আবণ্ড দুইটি অতিরিক্ত প্রমাণ পৌরাণিক পণ্ডিতগণ স্বীকার করিয়াছেন। কোন পদার্থের অস্তিত্ব-নিবন্ধন অপর পদার্থের অস্তিত্ব-জ্ঞানকে সম্ভব-জ্ঞান বলা হইয়া থাকে। যেমন ৮০ তোলায় এক সের, পাঁচ সেরে এক পাকুরী এবং ৮ আট পাকুরীতে এক মণ হয়। এক মণ বলিলে সেখানে মণের মধ্যে পাকুরী, সের, তোলার অস্তিত্ব অবশ্যই পাওয়া যায়। কেননা, সের, পাকুরী প্রভৃতি ব্যতীত এক মণ পরিমাণ জন্মে না, কল্পিতে পারে না। এক মণ ধান আছে বলিলেই, সেখানে আলী তোলা বা এক সের, এক পাকুরী বা আট পাকুরী ধান আছে, ইহা অনায়াসে বুঝা যায়। এই তোলা, সের



বা পাস্তুরীর জ্ঞান সম্ভবনামক প্রমাণের সাহায্যে উদ্ভিত হয় বলিয়া সম্ভব-
প্রমাণবাদীরা ব্যাখ্যা করিয়া থাকেন। নৈরায়িকগণ বলেন, যেহেতু তোলা,
সের, পাস্তুরী বাতীত এক মণ পরিমাণ জন্মিতে পারে না, অতএব এক মণে
তোলা, সের, পাস্তুরীর 'অবিনাভাবরূপ ব্যাপ্তি স্বীকার না করিয়া উপায়
নাট। ঐ ব্যাপ্তি-জ্ঞানমূলে এক মণের অস্তিত্ব জ্ঞান-নিবন্ধনই তোলা, সের,
পাস্তুরী প্রভৃতির অমুমান অর্থাৎ সহজেই করা যাইতে পারে। সম্ভবনামক
স্বতন্ত্র একটি প্রমাণ স্বীকারের কোনও প্রয়োজন দেখা যায় না। যীমান্দক
শিরোমণি কুমারিন এবং মানব, রামানুজ প্রভৃতি বৈদান্তিকগণও আলোচ্য
সম্ভব-প্রমাণকে অমুমানেরই অঙ্কুর্ভুক্ত করিয়াছেন। অদ্বৈত-বেদান্তীর
মতে অর্থাপত্তি-প্রমাণের সাহায্যেই মণ জ্ঞান চর্চতে সের, পাস্তুরী
প্রভৃতির জ্ঞান উৎপন্ন হইয়া থাকে, স্বতন্ত্র সম্ভবনামক প্রমাণ মানিবার
অঙ্গুলে কোন বলিষ্ঠ যুক্তি নাই।

“পুকুর পারের বট গাছে ছুঁত বাস করে” ঐকরূপ জনপ্রবাদ
জনিয়া ঐ বট গাছে যে ছুঁতের জ্ঞানোদয় হয়, তাহা ঐতিহ্যনামক
এক প্রকার স্বতন্ত্র প্রমাণমূলে উৎপন্ন হইয়া থাকে, এত ঐতিহ্য-প্রমাণ
যাহারা মানেন না তাহারা বলেন, হঁচা লতা-প্রমাণেরই প্রকারভেদ, স্বতন্ত্র
প্রমাণ নহে। নৈরায়িকগণ বলেন যে, প্রথমতঃ ঐরূপ ঐতিহ্যকে
প্রমাণই বলা চলে না। কারণ, যাহা প্রমা বা যথার্থ জ্ঞানের সাধন হয়,
তাহাকেই প্রমাণের মর্যাদা দেওয়া হয়। আস্ত বা সঙ্কলন ব্যক্তির উপদেশকে
লক্ষ-প্রমাণ। সুতরাং যে ঐতিহ্য সাধু মহাপুরুষগণ বলিয়া গিয়াছেন, তাহাই
যথার্থ জ্ঞানের জনক হইয়া প্রমাণ বলিয়া গণ্য হইবে। আর যে ঐতিহ্যের
কোনও বক্তার নিশ্চয় নাট, কেবল জনপ্রবাদের উপরেই যাহা চলিয়া

১ (ক) ইহ ৩৩টি পত্রাদৌ সম্ভবতঃ ১৯৩২-৩৩-

অতিবিস্তৃতভাৱে সাহসমানাদি-র : ৫০।

সৌকর্য্যতিক, অমাবলিভেদে, ৪২২ পৃষ্ঠা, চৌহাষাঃ ৯।

(খ) বহুলজ্ঞানোদয়জ্ঞানঃ সম্ভবঃ।

যথা পতমজীভিক্কানে পকামজ্ঞানঃ

উপপাদুমানমেব। দেবদত্তঃ পকামজ্ঞানম্

পতবজ্জাঃ। যথাহিমিত্তি প্রয়োগসম্ভবঃ।

প্রমাণপদ্ধতি, ৩২ পৃষ্ঠা।



আমিভেদে তাহা প্রমাণই হইবে না।^১ উহা অপ্রমাণ। শব্দ-প্রমাণের অন্তর্ভুক্ত করা যায় বলিয়া ঐতিহ্যকে শব্দ-প্রমাণই বলা চলে; স্বতন্ত্র ঐতিহ্য-প্রমাণ মানিবার কোনই আবশ্যকতা নাই। কুমারিল-ভট্টের মতেও ঐতিহ্য শব্দ-প্রমাণ। বেদান্তীও স্বাক্ষরের অন্তর্ভুক্ত যুক্তিবলতঃ ঐতিহ্যকে শব্দ-প্রমাণের মধ্যেই অন্তর্ভুক্ত করিয়াছেন, স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়া পরিগণনা করেন নাই।

১। বং যন্তু অনিদিষ্টে প্রবক্তৃকঃ প্রথমে পারম্পর্য্যৈবতিহ্যং তত্চোদ্যাতঃ কন্তা নাব-
খণ্ডিতঃ তত্চতৎ প্রমাণমেব ন ভবতি। তাৎপৰ্য্যটীকা ২ অ; ২ আ; ২ শ্লোক;



অষ্টম পরিচ্ছেদ

জ্ঞানের প্রামাণ্য

বেদান্তোক্ত প্রমাণের লক্ষণ এবং স্বরূপ বিচার করা গেল। এই পরিচ্ছেদে ঐ সকল প্রমাণমূলে উপর জ্ঞানের প্রামাণ্য বা সত্যতা পরীক্ষা করা যাচ্ছে। প্রত্যক্ষ, অস্বাভাবিক প্রভৃতি প্রমাণের সাহায্যে জ্ঞান আভরণ করিয়া প্রতিনিয়ত আমরা আমাদের জ্ঞানের সত্যতা পূর্ণ করিতেছি, ইহা সত্য কথা। কিন্তু ঐ সকল প্রমাণমূলে আশ্রিত-জ্ঞান যে সব সময় সত্যই হয়, কখনও মিথ্যা হয় না, এবং ভুল বুঝাইয়া আমাদের প্রভাবিত করে না, এমন কথা কোন অভিজ্ঞ ব্যক্তিই বলিতে পারেন না। প্রমাণের মধ্যে অপরাপর সর্ববিধ প্রমাণের মূল প্রত্যক্ষ-প্রমাণকেই ধরা যাইক। চক্ষুরিন্দ্রিয় প্রভৃতির সাহায্যে আমরা যে প্রত্যক্ষ-জ্ঞান লাভ করি, তাহাই যে নিঃসংশয় তাহাই বা কে প্রতিজ্ঞা করিয়া বলিতে পারে? পথে চলিতে চলিতে পথের মধ্যে পতিত বিহুকের টুকরাকে রূপার খণ্ড মনে করিয়া কোন সুদী না তারার প্রতি ধাবিত হন? এই অবস্থায় জ্ঞানের সত্যতা (validity) এবং প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণের প্রামাণ্য নিশ্চয় করিতে হইলে, কেবল প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণের উপর নির্ভর করিলে চলে না। আমি নিজের চোখে দেখিয়াছি অতএব তাহা সত্য, এইরূপ বলার কোনই মূল্য নাই। কেননা, তোমার চক্ষুও তো অনেক ক্ষেত্রেই তোমাকে প্রভাবিত করে দেখিতে পাই। এই অবস্থায় জ্ঞানের সত্যতার মাপকাঠি কি? এই সমস্যাই জ্ঞান ও প্রমাণ-তত্ত্বের (epistemology) আলোচনায় প্রধান সমস্যা হইয়া দাঁড়ায়। উক্ত সমস্যার সমাধান করিতে গিয়া বিভিন্ন ভারতীয় দার্শনিক বিভিন্ন সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন। আমরা ক্রমে ঐ সকল সিদ্ধান্তের সার আমাদের সুদী পাঠক-পাঠিকাকে পরিবেশন করিতে চেষ্টা করিব। জ্ঞানের প্রামাণ্যের



সমস্ত ভারতীয় দর্শনেরই সমস্তা, ইউরোপীয় দর্শনের নহে। কেননা, ইউরোপীয় দার্শনিকগণের মতে জ্ঞানের সত্যতার প্রশ্ন জ্ঞানের প্রামাণ্যের প্রশ্ন ভাবতীয় দর্শনেরই সমস্তা, সত্যতা না থাকিলে সেই জ্ঞানকে জ্ঞান আখ্যাই দেওয়া চলে না। ইউরোপীয় দর্শনের শিক্ষান্তে ভ্রম জ্ঞান (false knowledge) জ্ঞানই নহে, বলা নিছকই ভ্রান্তি; (error) বলা আমরা প্রথম পরিচ্ছেদে প্রমাণ-জ্ঞানের স্বরূপ বিচার-প্রসঙ্গেই আলোচনা করিয়াছি। ভারতীয় দার্শনিকগণ জ্ঞান বলিতে সত্য এবং মিথ্যা, প্রমাণ এবং অপ্রমাণ, এই উভয় প্রকার জ্ঞানকেই বোঝেন। সুতরাং জ্ঞানের সত্যতা বা প্রামাণ্য-নিষ্কারণের উপায় কি, তাহা এই মতে বিশেষভাবেই বিচার্য। জ্ঞানের প্রামাণ্যের প্রশ্নে ভারতীয় দর্শনে দুইটি অত্যন্ত বিরুদ্ধ মতের পরিচয় পাওয়া যায়, তন্মধ্যে একটিকে বলে “কতঃ প্রামাণ্যবাদ,” দ্বিতীয় মতটিকে বলে “পরতঃ প্রামাণ্যবাদ”। স্বতঃ প্রামাণ্যবাদীর মতে জ্ঞানের যাহা সাধন, জ্ঞানের প্রামাণ্যেরও তাহাই সাধন। “কতঃ” অর্থাৎ জ্ঞানের যাহা উপাদান বা সামগ্রী তাহা কেবল জ্ঞানই উৎপাদন করে না, ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যও উৎপাদন করে, এবং ঐ প্রামাণ্যকে আমাদের জ্ঞানের গোচরে আনে। পরতঃ প্রামাণ্যবাদীর অভিমত এই যে, জ্ঞানের যাহা সামগ্রী বা উপাদান তাহা জ্ঞানই কেবল উৎপাদন করে, ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্য উৎপাদন করে না। “পরতঃ” অর্থাৎ জ্ঞানের উপাদান বা সামগ্রী তাহা ব্যতীত অপর কোনও কারণবলেই জ্ঞানের প্রামাণ্য উৎপাদিত এবং পরিষ্কার হইয়া থাকে। জ্ঞানের প্রামাণ্য যেমন ‘স্বতঃ’ এবং ‘পরতঃ’ উৎপাদিত হয় এবং জানা যায়, জ্ঞানের অপ্রামাণ্যও সেইরূপ ‘স্বতঃ’ এবং ‘পরতঃ’ এই দুই প্রকারেই উৎপাদিত হয় এবং আমরা জানিতে পারি। অবশ্যই এই সম্পর্কে ভারতীয় দর্শনে নানাবিধ বিরুদ্ধ-মতের পরিচয় পাওয়া যায়। সাংখ্য-দার্শনিকগণ জ্ঞানের প্রামাণ্য এবং অপ্রামাণ্য (validity and invalidity) এই উভয়কেই “স্বতঃ” বলিয়া সিদ্ধান্ত করেন। নৈয়ায়িকদিগের মত সাংখ্য-মতের সম্পূর্ণ বিপরীত। নৈয়ায়িকগণ জ্ঞানের প্রামাণ্য এবং অপ্রামাণ্য, সত্যতা এবং মিথ্যাত্ব, এই উভয়কেই “পরতঃ” বলিয়া সাব্যস্ত করিয়াছেন। বৌদ্ধগণ বলেন, জ্ঞানের অপ্রামাণ্যই স্বতঃ এবং স্বাভাবিক, জ্ঞানের



প্রমাণা “পরতঃ” অর্থাৎ জ্ঞানের যাত্রা সামগ্রী বা উপাদান ভাঙা ভিন্ন অপর কোনও কারণবলে ক্ষয় লাভ করে। মীমাংসক এবং বৈদ্যাস্তিক আচার্য-গণের অন্তিমত এই যে, জ্ঞান স্বতঃই প্রমাণ, জ্ঞানের অপ্রমাণ্য বা মিথ্যাও পরতঃ, জ্ঞানের উপাদান ছাড়া অন্য কোনও চেষ্টামূলে চক্ষুর দোষ প্রভৃতি বশতঃ উৎপন্ন হইয়া থাকে।- জ্ঞানের প্রমাণ্য ও অপ্রমাণ্য সম্পর্কে উপরে যে সকল বিভিন্ন দার্শনিক সিদ্ধান্তের উল্লেখ করা গেল, সেটী সেটী মর্শনোক্ত যুক্তির মর্মে কি ভাঙাট আমরা এই প্রবন্ধে পরিষ্কারভাবে ব্যাখ্যাইতে চেষ্টা করিব।

প্রথমতঃ সাংখ্যোক্ত সিদ্ধান্তের সমর্থনে সাংখ্যকারের বক্তব্য কি ভাঙাবই আলোচনা করা যাউকতঃ। সাংখ্য মর্শন সংকার্যবাদী। সকল কাগাটে সাংখ্য-মর্শনের মতে সং বা সত্য। ঘট প্রমুখ বস্তুসমূহ উৎপত্তির পূর্বে ভাঙাদের উপাদান মাটি প্রভৃতির মতো সুলক্ষণীয় অলক্ষিতে সূক্ষ্মরূপে বিদ্যমান থাকে; ধ্বংসের পরেও বস্তু সকল স্ব স্ব কারণেই সূক্ষ্মরূপেই অবস্থান করে। সাংখ্য-মতে কোন বস্তুরই একেবারে বিনাশ হয় না, কোন অভিনব বস্তুরও উৎপত্তি হয় না। যুৎশিল্পীর কলা-কুশলতায় ঘাটের উপাদান মাটিতে সূক্ষ্মরূপে অবস্থিত ঘট সুল ঐন্দ্রিয়-গ্রাহ্যরূপে অভিব্যক্ত হইয়া থাকেমাত্র। এই সূক্ষ্মরূপে অভিব্যক্তির নামই উৎপত্তি, নতুবা যাত্রা সর্বদাই সং বা সত্য ভাঙাতো মাছেই, ভাঙার আবার উৎপত্তি হইবে কিরূপে? সত্য বস্তুর যেমন উৎপত্তি হয় না, হইতে পারে না, সেইরূপ ভাঙার বিনাশও কল্পনা করা যায় না। বিনশ্বর বস্তু কখনও সত্য হইতে পারে না, উচ্চা সব সময়ই অসত্য। বিনাশ-গন্ধে সাংখ্য-দার্শনিক স্ব স্ব উপাদানে বস্তুর তিরোভাব বা সূক্ষ্মরূপে অবস্থিতি বুঝিয়া থাকেন। উপাদানে বিলীন বস্তুর সূক্ষ্মরূপে আবির্ভাবই উৎপত্তি, সূক্ষ্মরূপে কারণে তিরোধানই বস্তুর বিলয়। সত্য বস্তুর যেমন বিনাশ হইতে পারে না, অসত্য বা অসদবস্তুরও

১। প্রমাণ্যপ্রমাণত্বং স্বতঃ সাংখ্যঃ সমাজিতাঃ।

বৈদ্যাস্তিক্যত্বং পরতঃ শৌণ্ডীপ্যবসং স্বতঃ।

প্রথমং পরতঃ গ্রাহঃ সামান্যং বেদবাদিনঃ।

প্রমাণত্বং স্বতঃ গ্রাহঃ পরতন্তঃপ্রমাণত্বম্।

সর্বমর্শনসংগ্রহ, ২৭৩ পৃষ্ঠা, পৃষ্ঠা ১৮।



সেইরূপ উৎপত্তি হয় না। যাহা সহ তাহা যেমন চিরকালই সহ, সেইরূপ যাহা অসহ তাহাও চিরকালই অসহ। অসহ কোনকালেই সহ হয়ও নাহি, হইবেও না। “Ex nihilo nihil fit” ‘নাসৎপত্ততে নচ সম বিনশ্চতি,’ ইহাই সাংখ্যোক্ত বস্তুবাদের মূল মন্ত্র। এই দৃষ্টিতে বস্তু তত্ত্ব বিচার করিলে দেখা যাইবে যে, যেখানেই উৎপন্ন জ্ঞানকে সত্য এবং স্বাভাবিক বলিয়া বুঝা যাইবে, সেক্ষেত্রেই সত্য-জ্ঞানের যাহা সাধন তাহার মধ্যেই জ্ঞানের স্মার তাহার সত্যতা বা প্রামাণ্যের বীজও যে নিহিত আছে, তাহা নিঃসন্দেহে মানিয়া লইতে হইবে, নতুবা সংকার্যবাদী সাংখ্যের মতে কোনরূপেই জ্ঞানের এবং তাহার প্রামাণ্যের ক্ষরণ হইতে পারে না। এইরূপ জ্ঞানকে যে-ক্ষেত্রে মিথ্যা বা অসত্য বলিয়া বুঝা যায়, সেখানেও মিথ্য, জ্ঞানের উপাদানের মধ্যেই যে জ্ঞানের অপ্রামাণ্যের বীজ নিহিত আছে, তাহা নিঃসন্দেহে বুঝা যায়। এইজন্যই সাংখ্যকার জ্ঞানের প্রামাণ্য ও অপ্রামাণ্য, এই উভয়কেই “স্বতঃ” অর্থাৎ জ্ঞানসামগ্রী-জগৎ বলিয়াই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। জ্ঞানসামগ্রীগ্রাহকঃ স্বতঃস্বম্। সাংখ্যকারের ঐরূপ সিদ্ধান্তের মূল সাংখ্যোক্ত “সংকার্যবাদ”ই সঙ্গোপবে বিনাশ করিতেছে। কার্যমাত্রেরই সত্যতা মানিয়া লইলে, সাংখ্য-সিদ্ধান্তের যৌক্তিকতা কোন মনোযোগে অস্বীকার করিতে পারেন না।

জ্ঞানের প্রামাণ্য এবং অপ্রামাণ্য সম্পর্কে স্মার ও বৈশেষিক-দর্শনের সিদ্ধান্ত আলোচিত সাংখ্য-মতের সম্পূর্ণ বিপরীত। সাংখ্যকার জ্ঞানের প্রামাণ্য এবং অপ্রামাণ্য, এই উভয়কে “স্বতঃ” বলিয়াই ব্যাখ্যা করিয়াছেন, স্মার-বৈশেষিক উভয়কেই “পরতঃ” বলিয়া প্রতিপাদন করিয়াছেন। জ্ঞানের প্রামাণ্য এবং অপ্রামাণ্যের ব্যাখ্যায় সাংখ্যের বক্তব্য কি তাহা আমরা ইতঃ-পূর্বেই আলোচনা করিয়াছি। সাংখ্যোক্ত সংকার্যবাদই জ্ঞানের প্রামাণ্য প্রকৃতির বিচারেও সাংখ্য মতকে যে বিশেষভাবে প্রভাবিত করিবে, তাহাতে বিচিহ্ন কি? স্মার ও বৈশেষিক সাংখ্যোক্ত “সংকার্যবাদ” খণ্ডন করিয়া অসংকার্য-বাদ সমর্থন করিয়াছেন। উৎপত্তির পূর্বেই তাহাদের উপাদানের মধ্যে অব্যক্ত ভাবে কার্য সকল অবস্থিত থাকে। কঠোর ক্রিয়ার দ্বারা অভিন্নব কার্য জন্মে না, অব্যক্ত কার্য ব্যক্ত ইন্দ্রিয়গাত্য সুল্লকপ প্রাপ্ত হইয়া থাকেমাত্র। এইরূপ সাংখ্য-সিদ্ধান্তের

জ্ঞানের প্রামাণ্য-
অপ্রামাণ্য
জ্ঞান ও বৈশেষিক-
মত



জ্ঞান-বৈশেষিকের মতে কোনই মূল্য নাই। ঘট যদি তাহার উপাদান মাটিতে পূর্ব হইতেই বিদ্যমান থাকে, তবে সে-ক্ষেত্রে ঘটের জনক যুগ্মশিল্পী, এবং মৃত, ঢাকা, জল, সূতা প্রভৃতি ঘটের বিভিন্ন কারণগুলির (কারণ-সামগ্রীর) ঘটের উৎপত্তি-সাধনে যে ভিন্ন ভিন্ন উপযোগিতা দেখা যায়, তাহা সমস্তই নিষ্ফল হইয়া দাঁড়ায় না কি? এইরূপ আপত্তির উত্তরে সাংখ্যকার বলেন, উপাদানে সূক্ষ্ম, অব্যাক্তরূপে অবস্থিত ঘটের স্কুল ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্যরূপে যে অভিব্যক্তি হয়, সেই অভিব্যক্তি সম্পাদন করে বলিয়াই, ঘটের বিভিন্ন কারণগুলির ব্যাপার বা স্ব স্ব ফিয়া (function) যে কার্যত্মক নহে, তাহা বেশ বুঝা যায়। মাটি হইতেই ঘট হয়, অথচ কিছু হইতে হয় না; তিল হইতেই তেল হয়, বাসু হইতে তেল জন্মে না; তৃণ হইতেই দধি, মাখন, গুড় প্রভৃতির উৎপত্তি হয়, জল হইতে হয় না। ইহা হইতে ঘট, তেল, দধি প্রভৃতির উপাদান কারণে ঐ সকল বস্তু সূক্ষ্মভাবে বিদ্যমান রহিয়াছে, এট সিদ্ধান্তই (সাংখ্যোক্ত সহকার্যবাদই) সমর্থিত হয় না কি? ইহার উত্তরে অসহকার্যবাদী দ্বায়-বৈশেষিক অচাৰ্য্যগণ বলেন, তিল হইতেই তেল হয়; তৃণ হইতেই দধি হয়; মাটি হইতেই ঘট হয়, অথচ কিছু হইতেই হয় না, ইহা অবশ্য সত্য কথা। ইহা দ্বারা সাংখ্যোক্ত যে সহকার্যবাদ অর্থাৎ কানাসকল উৎপত্তির পূর্বেই তাহাদের কারণে সূক্ষ্মরূপে বর্তমান থাকে, এমন কথা বলা চল না। ইহা হইতে এই পর্যন্ত বলা যায়, যেই বস্তু যাহা উপাদান-কারণ, সেই উপাদান-কারণেই কেবল সেই বস্তু উৎপাদনের শক্তি বা সামর্থ্য রহিয়াছে। এই কার্যোৎপাদন-শক্তিকেই দার্শনিক পরিভাষায় উপাদান-কারণের অরূপ যোগাতা বা কার্যোৎপাদন-যোগাতা বলা হইয়া থাকে। উপাদান-কারণে কার্য উৎপাদনের এই যোগ্যতাটি থাকে; কার্য থাকে না, থাকিতে পারে না। কেননা, কার্য ঘট প্রভৃতি তাহাদের স্কুলরূপে, জল আহরণ করিবার উপযোগিতা প্রভৃতি লইয়া যখন আমাদের কাছে দেখা দেয়, তখন আমরা তাহাকে ঘট আখ্যা দান করি। সেই ঘটই যখন যুগ্মশিল্পীর আঘাতে গুড়া হইয়া যায়, তখন তাহার স্কুলরূপ থাকে না। সুতরাং কোন বুদ্ধিমান ব্যক্তিই ঐ অবস্থার আর উত্থাকে ঘট বলেন না। ঘটের উৎপত্তির পূর্বে শুধু মাটি থাকে, ধ্বংসের পবেও ঘট মাটিতেই মিলাইয়া



বার। সেই অবস্থায় তাহাকে আর ঘট আখ্যা দেওয়া চলে না। ঘট জল-আহরণ-যোগ্য স্বীয় ব্যক্তরূপেই ঘট বটে। উৎপত্তির পূর্বে এবং ফাটনের পরে ঘটের ঘটরূপ থাকে না; উহা তখন সমবস্ত্র নহে, অসদ্বস্ত্র। মাটি হইতে যে ঘটের উৎপত্তি হয় তাহা মৃৎশিল্পীর নিপুণকৌশলতায়ই অবদান। নিপুণ মৃৎশিল্পী মাটি, দণ্ড, চাকা, জল, নৃতা প্রভৃতি ঘটের উৎপাদক উপকরণ বা সামগ্রীর সাহায্যে অতিনব ঘট উৎপাদন করিয়া থাকেন। এই ঘট উৎপত্তির পূর্বে আর সম নহে, উহা তখন অসম। শিল্পীর কৌশলতায় অসম ঘটের উৎপত্তি হইয়া থাকে, এবং ঘট জলাহরণ-যোগ্য অতিনব ঘটরূপ প্রাপ্ত হয়। ঐ অতিনবরূপে উৎপন্ন বস্ত্রগুলি আমাদের জ্ঞানে ফুটিয়া উঠে এবং জ্ঞানকে রূপায়িত করে।

জ্ঞানের 'পরতঃপ্রামাণ্যবাদের' সমর্থনে জায়-বৈশেষিকের বক্তব্য এই যে, জ্ঞানের যাহা উপাদান বা সামগ্রী (constituents of knowledge) কেবল তাহা হইতেই সত্য এবং মিথ্যা জ্ঞান, এবং ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্য ও অপ্রামাণ্য উৎপন্নও হয় না, জানাও যায় না। 'পরতঃ' (something other than the constituents of knowledge) অর্থাৎ জ্ঞানের যাহা উপাদান তাহা হইতে

সম্পূর্ণ ভিন্ন কারণমূলে জ্ঞানের প্রামাণ্য ও অপ্রামাণ্য উৎপন্ন হয় এবং জনা যায় জ্ঞানের প্রামাণ্য এবং অপ্রামাণ্যের উৎপত্তি জ্ঞানের উপাদান বা সামগ্রী হইতেই কর লাভ করে, এমন সিদ্ধান্ত মানিতে গেলে অর্থাৎ আশাচা 'পরতঃ প্রামাণ্যবাদ' গ্রহণ করিলে, জ্ঞানের সত্য-মিথ্যার আর কোন প্রভেদ থাকে না। অপ্রমা বা মিথ্যা-জ্ঞানও প্রমা বা সত্য-জ্ঞানই হইয়া দাঁড়ায়। কেননা, যেখানে অপ্রমা বা মিথ্যা-জ্ঞানের উদয় হইবে, সেখানেও জ্ঞানের সর্ববিধ সামগ্রী বা উপাদান যে বর্তমান থাকিবে, তাহাতে সন্দেহ কি? দুই জ্ঞানও তো এক প্রকার জ্ঞানই বটে। জ্ঞান দুই প্রকার—সত্য-জ্ঞান এবং মিথ্যা জ্ঞান। সত্য-জ্ঞানের ক্ষেত্রেও যেমন জ্ঞানের সর্ববিধ সামগ্রী বা উপাদান বর্তমান আছে, মিথ্যা-জ্ঞানের ক্ষেত্রেও সেইরূপ জ্ঞানের সর্বপ্রকার সাধন বা সামগ্রীই বিদ্যমান আছে। এই অবস্থায় জ্ঞানের যাহা উপাদান বা সামগ্রী তাহাই যদি জ্ঞানের প্রামাণ্যেরও সাধন হয়, তবে মিথ্যা-জ্ঞানক্ষেত্রেও যে প্রামাণ্যের



আপত্তি আসে, তাহা তো কোনমতেই অস্বীকার করা চলে না। এখানে আরও প্রশ্ন পাড়ায় এই যে, সত্য ও মিথ্যা এই উভয় প্রকার জ্ঞানই যখন জ্ঞান, এবং উভয় ক্ষেত্রেই যখন জ্ঞানের সর্ববিধ সামগ্রী বা উপাদান বিদ্যমান, একে অবস্থায় এক শ্রেণীর জ্ঞানকে সত্য, অপর জাতীয় জ্ঞানকে মিথ্যা বলা হয় কি হিসাবে? জ্ঞানের সত্যতা এবং মিথ্যাক্ষর, প্রামাণ্য এবং অপ্রামাণ্যের মাপকাঠি কি? তদার উত্তরে শ্রদ্ধা বৈশেষিক বলেন, মিথ্যা জ্ঞানের ক্ষুদ্র জ্ঞানের কারণগুলি সকলই বর্তমান আছে, তথা সত্য কথা, নতুবা মিথ্যা-জ্ঞান জ্ঞান-পদবাচ্যই হইতে পারিত না। কিন্তু দেখা যায় যে, কেবল জ্ঞানের কারণগুলি থাকিলেই জ্ঞানের অপ্রামাণ্য জন্মে না। চক্ষু প্রভৃতি প্রত্যক্ষের কারণবর্গের মধ্যে নিশ্চয়ই কোথায় কিছু দোষ (defects) লুকায়িত থাকে, সেইজন্যই ভ্রাম্যদলী চক্ষুর

জ্ঞান-মতে প্রামাণ্য

এবং

অপ্রামাণ্যের

উৎপত্তি "পরতঃ"

হইয়া থাকে

সম্মুখে পতিত ক্ষুদ্র-খণ্ড দেখিয়াও ইত্যাক বিদ্রুক বলিয়া

বুঝিতে পারেন না, রূপার খণ্ড বলিয়া মনে করেন। চক্ষু

প্রভৃতির দোষবশতঃই যে জ্ঞানের উদয় হয়, ইহা

সকলেই অনুভব করিয়া থাকেন। প্রত্যক্ষের চক্ষু প্রভৃতি

কারণগুলির কোথায়ও যদি কোনরূপ দোষ (defects)

না থাকে, তবে সেক্ষেত্রে সত্য-জ্ঞানেরই উদয় হইতে দেখা যায়। ইহা হইতে

প্রমাণ বা সত্য-জ্ঞান যে জ্ঞানের যাহা হেতু তাহা হইতে অন্তরিক, প্রত্যক্ষ

প্রভৃতি জ্ঞানের উপাদানের 'দোষশূন্যতা' প্রভৃতি কারণগুলে উৎপন্ন হয়, ইহা

স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। কারণের এইরূপ দোষ-মুক্তিকে শ্রদ্ধা-

১ (ক) উৎপত্তিতেই প্রমাণ পদতঃ নতুবা জ্ঞানসামগ্রীমাধ্যমে শুদ্ধত্ব
যেন অপ্রমাণি প্রমাণত্ব অকল্প্য জ্ঞানমপি স্য ন ত্বাৎ।

ভট্টচিহ্নামনি, ২৮৭-২৮৮ পৃষ্ঠা, এসিয়াটিক সোসাইটি (B I) সং।

(খ) যদি চ ভাবজ্ঞানমিনা (জ্ঞানসামগ্রীসামগ্রীমাত্রাধীনম্) তবেৎ
অপ্রমাণমপি প্রতীয়ম ভবেৎ। অস্তি চ তত্র জ্ঞানহেতুঃ। অকল্প্য জ্ঞানমপি স্য ন ত্বাৎ।

উদয়ন-ভূত কৃষ্ণমাকলি, বিদ্যার ভবক, ১ম পৃষ্ঠা, বেলাঙ্গল সং।

(গ) প্রমাণম্ জ্ঞানসামগ্রীসামগ্রীভুক্ততামাত্রাশব্দে জ্ঞানসামগ্রীসামগ্রী-
ভুক্ততেন অপ্রমাণি প্রতীয়ম ভাদিত্যর্থঃ।

ভট্টচিহ্নামনির মাম্ববী, ২২৮ পৃষ্ঠা, এসিয়াটিক সোসাইটি (B I) সং।

২। প্রমাণ জ্ঞানহেতুভিত্তিকহেতুধীনম্, কার্যকে সতি প্ৰতিশেষত্বাৎ। অপ্রমাণবৎ।

উদয়ন ভূত ভ্রাম্যদলমাকলি, ১ম ভবক, ১ম পৃষ্ঠা।

ভট্টচিহ্নামনি, প্রামাণ্যবাদ, ২৮৩ পৃষ্ঠা, (B I) সং।



বৈশেষিক আচার্যগণ প্রত্যক্ষ প্রকৃতির প্রামাণ্যের উৎপাদক কারণের “গুণ” বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। এতে মতে প্রমাণ ও অপ্রমাণ, এবং জ্ঞানদের প্রামাণ্য এবং অপ্রামাণ্যের উৎপত্তিতে উল্লিখিত “গুণ” এবং “দোষ”, জ্ঞানের উপাদান বা সামগ্রীর সহকারী হইয়া কোন জাতীয় জ্ঞানটি প্রমাণ, কোন জাতীয় জ্ঞান অপ্রমাণ, তাহা জিজ্ঞাস্যকে বুঝাইয়া দেয়। দোষ-সহকৃত জ্ঞান সামগ্রী সম জ্ঞানের, এবং গুণ-সহকৃত জ্ঞান-সামগ্রী প্রমাণ বা সত্য জ্ঞানের জনক এবং বোধক হইয়া থাকে। নৈয়মিক এবং বৈশেষিকের সিদ্ধান্ত জ্ঞানের প্রামাণ্য এবং অপ্রামাণ্য, এতটাই যে “পরতঃ” অর্থাৎ সত্য ও মিথ্যা জ্ঞানের উপাদান বা সামগ্রী হইতে অত্রিবিধ, উপাদানের গুণ এবং দোষবলতঃ উৎপন্ন হইয়া থাকে, তাহা নিঃসন্দেহ *। তন্মধ্যে প্রমাণ-প্রময়োবেচিত্র্যাদগুণদোষজ্ঞাতম। তদ্বচিস্তামপি, ২৫৯ শ্লোক; সত্য ও মিথ্যা, এই উভয় প্রকার জ্ঞানই জ্ঞায় বৈশেষিকের মতে তদ্বিষয়-জ্ঞাত ফলে, সত্য এবং মিথ্যা জ্ঞানে, প্রমাণ এবং অপ্রমাণ যে প্রামাণ্য এবং অপ্রামাণ্য আছে, তাহার কারণও যথাক্রমে ইন্দ্রিয়ের গুণ এবং দোষই বটে। চক্ষুরিন্দ্রিয়ের কোনরূপ দোষ (defects) না থাকিলে, চক্ষু-প্রণালী সেরেই প্রমাণ বা সত্যই হইয়া থাকে। চক্ষু কামলা রোগগ্রস্ত হইলে, লাল দেখকে হলুদ বর্ণের দেখায়। এতে জ্ঞান সত্য নহে, মিথ্যা। প্রমাণ নহে, অপ্রমাণ। এতে অপ্রমাণ গুলে আছে। সঠিক চক্ষুর কামলা-রোগ ঐ রোগ সঠিক চক্ষুকে দূষিত করিয়া রাখিয়াছে বলিয়াই সে লাদাকে লাল দেখে নাই, হলুদ বর্ণের দেখিয়াছে। অপ্রমাণ বা মিথ্যা-জ্ঞানের ক্ষেত্রে সর্বত্রই কোন-

* Cp. Russell Principles of Mathematics, p 38

The question is how does a proposition differ by being actually true from what it would be as an entity if it were not true. It is plain that true and false propositions alike are entities of a kind but the true propositions have a quality not belonging to false ones—a quality which may be called being asserted.

Cp. Joachim Nature of Truth, p 38

For a true proposition we may say involves an element which is not contained in a false proposition—and it is this additional element which constitutes its truth. The element in question attaches to the proposition itself. We may adopt Mr. Russell's Terminology, and call this element "assertion."



না-কোনরূপ ইন্দ্রিয়-দোষ থাকিবেই থাকিবে। জ্ঞানের যাহা সামগ্রী তাহা হইতে অতিরিক্ত আলোচ্য ইন্দ্রিয়-দোষই অপ্রমা বা মিথ্যা-জ্ঞানের কারণ। প্রমা এবং অপ্রমা, এই দুইই জ্ঞান হইলেও, ইহারা যে এক জাতীয় জ্ঞান নহে, দুই শ্রেণীর জ্ঞান তাহা অবশ্য স্বীকার্য। তুই জাতীয় জ্ঞান হইলে, এই তুই জাতীয় জ্ঞানের কারণ ও যে তুই জাতীয় হইবে, তাহাতে সন্দেহ কি? ভিন্ন জাতীয় কারণ বাতীত ভিন্ন জাতীয় কার্য জন্মে না। কারণের নিজাতীয়তাই কার্য-বৈজাত্যের মূল। এক জাতীয় কারণ হইতে যে প্রমা এবং অপ্রমা, প্রামাণ্য ও অপ্রামাণ্য, এই দুই জাতীয় কার্য জন্মিতে পারে না, ইহা সত্য কথা। প্রমা এবং অপ্রমা এই দুইই জ্ঞান হইলেও, অর্থাৎ ইহাদের মধ্যে জ্ঞানরূপ সামান্য বর্ণ থাকিলেও তাহাতে কিছুই আসে যায় না। ঘট এবং কাপড় প্রভৃতি সকলই জ্বা বটে। ইহাদের মধ্যে জ্বারূপ সামান্য বর্ণ বিস্তারিত থাকিলেও, ঘটের উপাদান এবং কাপড়ের উপাদান বিভিন্ন বলিয়া, ঘট এবং কাপড় যে তুই জাতীয় জ্বা তাহা স্বীকার করা যায় কি? এইরূপ প্রমা এবং অপ্রমা, সত্য ও মিথ্যা-জ্ঞান, ইহারা তুইই জ্ঞান হইলেও, প্রমা এবং অপ্রমা, সত্য ও মিথ্যা-জ্ঞানের কারণ বিভিন্ন বিধায়, ইহারা যে তুই জাতীয় জ্ঞান হইবে, ইহা সুধীমাজ্জেই স্বীকার করিবেন।^১ শ্রায় বৈশেষিক আচাৰ্য্যগণ সত্য ও মিথ্যা জ্ঞানের ফলের বিভিন্নতা (ফল-বৈজাত্য) লক্ষ্য করিয়াই, ইহাদের কারণ যে এক জাতীয় হইতে পারে না, ভিন্ন জাতীয় হইতে বাধা, তাহা (কারণ-বৈজাত্য) অনুমান করিয়াছেন;^২ এবং ইহাদের প্রামাণ্য এবং অপ্রামাণ্যের ব্যাখ্যায় কারণের গুণ ও দোষের আশ্রয় লইয়াছেন। এই দুই শ্রেণীর

১. ঘৎকার্যঃ যৎকার্যনিজাতীয়ঃ তৎ তৎকার্যনিজাতীকারণজন্ম, যৎ ঘটনিজাতীয়ঃ পটঃ। অথবা কার্যবৈজাত্যাকর্ষিকবাপত্তেঃ।

জ্ঞানকুশলমাত্রলিঙ্গ বহুমান-কৃত টীকা, ২২ শ্লোক, ৩ পৃষ্ঠা ;

তত্ত্বচিন্তামণি, ৩০৮ পৃষ্ঠা, (B. I.) সং ;

২। এবমনিত্যপ্রমারমনিত্যজ্ঞানস্বাবচ্ছিন্নকার্যপ্রতিযোগিক কারণতাপ্রতিযোগিককার্যতাবচ্ছেদকম্। অনিন্ত্যজ্ঞানস্বাপাকার্যতাবচ্ছেদক বর্ণ্যতাব-অপ্রমাত্ববদিতানিত্যপ্রমারামপ্রমাসাধারণহেতুব্যাবৃত্তাহুগতহেতুসিদ্ধিঃ।

বহুমান-প্রকাশ, ২২ শ্লোক ৩ পৃষ্ঠা ; তত্ত্বচিন্তামণি, ৩১১-৩১২ পৃষ্ঠা অষ্টব্য ;



জ্ঞান এবং তাহাদের প্রামাণ্য এবং অপ্রামাণ্য যে 'স্বভাঃ' অর্থাৎ কেবল জ্ঞান সামগ্রী হইতে উৎপন্ন হয় না, 'পরভাঃ' অর্থাৎ জ্ঞানের উপাদান বা সামগ্রীর অতিরিক্ত, প্রত্যক্ষ প্রকৃতি জ্ঞানের কারণ চকুরিজিহ্ব প্রকৃতির বিভিন্ন প্রকার গুণ এবং দোষমূলে উৎপন্ন হইয়া থাকে, তাহা নিঃসংশয়ে প্রমাণ করিয়াছেন।*

প্রমা বা সত্য-জ্ঞানের প্রামাণ্য এবং মিথ্যা-জ্ঞানের অপ্রামাণ্যের উৎপত্তি যে স্থায়-বৈশেষিকের মতে 'স্বভাঃ' (অর্থাৎ কেবল জ্ঞান-সামগ্রী জন্ম) নহে, 'পরভাঃ' তাক্স দেখা গেল। জ্ঞানের ঐ প্রকার প্রামাণ্য এবং অপ্রামাণ্য সম্পর্কে আমাদের যে জ্ঞানোদয় হইয়া থাকে, যাহার ফলে সত্য-জ্ঞানটিকে সত্য, মিথ্যা-জ্ঞানকে মিথ্যা বলিয়া আমরা বুঝিয়া থাকি, তাক্সও এই মতে 'স্বভাঃ' নহে, 'পরভাঃ'ই বটে।

জ্ঞানের উপাদান বা সামগ্রী হইতেই জ্ঞানের সত্যতা বা মিথ্যায়, প্রামাণ্য এবং অপ্রামাণ্য জানা যায় না। জ্ঞানের সামগ্রীর অতিরিক্ত, অনুমান-প্রমাণের সাহায্যেই জ্ঞান সত্য, না মিথ্যা, তাক্স আমরা জানিতে পারি। স্থায় বৈশেষিকের সিদ্ধান্তে জ্ঞান মানস-প্রত্যক্ষ-বোধ্য। মানস-প্রত্যক্ষের যাক্স সামগ্রী বা উপাদান তাক্সই জ্ঞানের গ্রাহক সামগ্রী বটে। মানস-প্রত্যক্ষের বলে জ্ঞানকে জানা গেলেও, ঐ জ্ঞান প্রমা কি অপ্রমা, সত্য কি মিথ্যা, তাক্স মানস-প্রত্যক্ষের সাহায্যে জানিবার উপায় নাই। দেখার পর দৃশ্য বস্তুকে গ্রহণ করিবার যে প্রকৃতি দর্শকের মনে উদ্ভূত হয়, সেই প্রকৃতি বা চেষ্টার সফলতা কিংবা বিফলতা দেখিয়া, অনুমান-বলেই জ্ঞানের প্রামাণ্য এবং অপ্রামাণ্য নিশ্চিত হইয়া থাকে। জ্ঞানের গ্রাহক সামগ্রী (মানস-প্রত্যক্ষের সামগ্রী) এবং জ্ঞানের প্রামাণ্য বা অপ্রামাণ্যের গ্রাহক সামগ্রী (অনুমান-সামগ্রী) বিভিন্ন বিধায়, জ্ঞানের প্রামাণ্যের কিংবা অপ্রামাণ্যের বোধ যে 'পরভাঃ' অর্থাৎ জ্ঞানের গ্রাহক মানস-প্রত্যক্ষ সামগ্রীর অতিরিক্ত, অনুমান-সামগ্রীবলে উৎপন্ন হয়, তাহা স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। জ্ঞানের স্বভাঃ

*প্রত্যক্ষ প্রকৃতির কারণের বিভিন্ন প্রকার গুণ ও দোষের বিস্তৃত বিবরণ জানিবার জন্য অনগ্রসরদের তর্কসংগ্রহের উপর নীলকণ্ঠের লীলিকা নামে যে টীকা আছে ঐ টীকার ৩৬-৩৭ পৃষ্ঠা দেখুন।



প্রামাণ্যের বিরুদ্ধে স্থায় বৈশেষিক আচার্যগণের প্রধান আপত্তি এই যে, জ্ঞানের প্রামাণ্য যদি 'স্বতঃ' অর্থাৎ জ্ঞানের উপপাদন বা সামগ্রীর সাহায্যেই উৎপন্ন হয় এবং জানা যায়, তবে আমার এই জ্ঞানটি প্রমা বা স্বার্থ কিনা, এইরূপে বুদ্ধিমান ব্যক্তির কোনও বস্তুর প্রাথমিক জ্ঞানের প্রামাণ্য-সম্পর্কে যে সংশয়ের উদয় হইতে দেখা যায় তাহা সম্ভবপর হয় কিরূপে? জ্ঞানের সামগ্রী হইতে যেমন জ্ঞানোদয় হইবে, সেইরূপ জ্ঞানটি যে সত্য, মিথ্যা নহে, তাহাও 'স্বতঃ প্রামাণ্যবাদীর' সিদ্ধান্তে জ্ঞানের সামগ্রী বলেই নিশ্চিতভাবে জানা যাইবে। জ্ঞানোদয়ের সঙ্গে সঙ্গেই ঐ জ্ঞান যে সত্য, সেই বোধও উৎপন্ন হইবে। এই অবস্থায় জ্ঞানকে 'স্বতঃ প্রমাণ' বলিয়া মানিয়া লইলে, (ইদং জ্ঞানং প্রমা নবা) এই জ্ঞানটি সত্য কিনা, এইরূপে মনীষীমাত্রেয়ই স্ব স্ব জ্ঞান সম্পর্কে স্থলবিলোমে যে সন্দেহের উদয় হয়, তাহা কোনমতেই উপপাদন করা যায় না। এইজন্যই নৈয়ায়িকগণ জ্ঞানের 'স্বতঃ প্রামাণ্য' সিদ্ধান্ত অনুমোদন করেন নাই। জ্ঞানের প্রামাণ্য অনুমানের সাহায্যে জানা যায় বলিয়া, জ্ঞানের 'পরতঃ প্রামাণ্যই' সমর্থন করিয়াছেন। মীমাংসকগণ যেমন জ্ঞানকে স্বপ্রকাশ এবং স্বতঃ প্রমাণ বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়া থাকেন, নৈয়ায়িকগণ ভাঙা করেন না। তাঁহারা জ্ঞানকে স্বপ্রকাশও বলেন না; স্বতঃ প্রমাণ বলিয়াও স্বীকার করেন না। জ্ঞান স্থায়-বৈশেষিকের মতে 'পর-প্রকাশ' এবং 'পরতঃ-প্রমাণ'। আমার চক্ষুর সম্মুখে একখণ্ড রূপা

১। (ক) প্রামাণ্যং ন স্বতঃ প্রাচ্য সান্দয় মূলপত্তিঃ।

ভাষ্যপরিচ্ছেদ, ৭৬ শ্লোক।

(খ) প্রামাণ্যস্ত স্বতঃ গতে অনভ্যাসদর্শনোপপত্ত্যাং তৎসংলগ্ন নস্তাৎ জ্ঞানগ্রাহে প্রামাণ্যত্বমি নিশ্চয়াৎ, অনিশ্চয়ং ন ন স্বতঃ প্রামাণ্যগতঃ

চর্যচিন্তামণি, (II) ১৮৪ পৃষ্ঠা।

(গ) প্রামাণ্যং পরতঃ প্রাচ্যে অনভ্যাসদর্শনোপপত্ত্যিকত্বাৎ। অপ্রামাণ্য-বৎ। যদিচ স্বতঃ প্রাচ্যেত, কদাচিনপি প্রামাণ্যসংলগ্নং নস্তাৎ।

উদয়ন কৃত কুসুমাজলি, ২য় ভূতক, ৭ পৃষ্ঠা।

(ঘ) অনভ্যাসদর্শনোপপত্ত্যনিপ্রামাণ্যঃ ন স্বতঃপ্রাচ্যঃ তদভ্যাসগতঃ না। স্বাপ্নয়ে গত্যপি তদুভয়কৃতীঃ কণরুতিসংলগ্নবিত্ত্বাৎ অপ্রামাণ্যবৎ।

কুসুমাজলি বর্ধমান কৃত প্রকাশনীক, ২য় ভূতক, ৯ পৃষ্ঠা। চর্যচিন্তামণি ২৪০-২৪১ পৃষ্ঠা।

পড়িয়া থাকিতে দেখিয়া, 'ইন্ রজতম্' ইহা এক-টুকরা রূপা, এইরূপে
 ঐ রূপার টুকরা সম্পর্কে আমার জানানোর হইল। এইরূপ জ্ঞানকে জ্ঞায়ের
 পরিভাষায় "ব্যবসায়-জ্ঞান" বলে। এইরূপ (ব্যবসায়) জ্ঞানের সাহায্যেই
 জ্ঞেয় রূপার খণ্ডটুকু, আমার নিকট প্রতিভাত হইল। রূপার খণ্ডটি
 দেখামাত্র প্রত্যক্ষতঃ আমার যে জ্ঞান ছিল, সেই জ্ঞানের আলোক-
 সম্পাতেই যদিও জ্ঞেয়-রজত আমার নিকট প্রতিভাত হইল, তবুও
 সেই জ্ঞানের আলোক সেই সময় আমার চোখে ফুটিল না। জ্ঞান
 অপ্রকাশিত থাকিয়াই জ্ঞেয় বিষয়টিকে প্রকাশ করিল। তারপর, 'ইন্
 রজতম্' এইরূপ ব্যবসায়-জ্ঞানকে অবলম্বন করিয়া 'রজতজ্ঞানবান্ অহম্'
 এইরূপে আমার আর একটি জ্ঞান উৎপন্ন হইল। নৈয়ায়িক ঐ দ্বিতীয়
 জ্ঞানকে আখ্যা দিলেন "অনুব্যবসায়"। ঐরূপ অনুব্যবসায় জ্ঞানবলেই
 রজতের জ্ঞানটি আমার নিকট প্রকাশ পাইল। ফলে দেখা গেল,
 জ্ঞান স্থায় মতে স্বপ্রকাশ নহে, পর-প্রকাশ (অনুব্যবসায়-প্রকাশ)
 জ্ঞেয় বিষয়ের প্রকাশ দেখিয়াই জ্ঞানের প্রকাশের অনুমান করা হইয়া
 থাকে। জ্ঞায়ের এটী সিদ্ধান্ত বৈদান্তিক এবং যৌমাসক পণ্ডিতগণ সমর্থন
 করেন না। তাঁহারা বলেন, যেই জ্ঞানের আলোকে আলোকিত হইয়া
 দৃশ্য বিষয়টি জ্ঞাতার দৃষ্টিতে ফুটিয়া উঠিয়াছে, সেই জ্ঞানটি প্রকাশিত চইবে
 না, অপ্রকাশিত থাকিবে, অথচ জ্ঞেয় বিষয়টিকে সে প্রকাশ করিবে, এইরূপ
 মতবাদ কোন মনস্কী দার্শনিকই সমর্থন করিতে পারেন না। জ্ঞানই
 একমাত্র আলোক, জ্ঞান বাস্তব সমস্তই অন্ধকার। অন্তিমালীর
 কিরণ থাকায় স্রাত হইয়া বিশ্বের ভাবনবস্তু আমাদের নয়ন-গোচর হইয়া
 হইয়া থাকে। সেখানে অন্তিমালী অপ্রকাশিত থাকিয়া সে ভাঙার
 স্পর্শের দ্বারা নিখিল জগৎকে প্রকাশিত করিয়া থাকে, কোনও স্থলী
 এইরূপ হান্তকর সিদ্ধান্তে পৌঁছিতে পারেন কি? জ্ঞান-সূর্য্যও
 স্বপ্রকাশ নহে, সদা স্বপ্রকাশ। দ্বিতীয়তঃ জ্ঞায়-মতে দেখা যায় যে, জ্ঞেয়
 বিষয়ের প্রকাশক 'ব্যবসায়' যেমন এক জাতীয় জ্ঞান, ঐ ব্যবসায়-
 জ্ঞানের প্রকাশক 'অনুব্যবসায়'ও সেইরূপ এক প্রকার জ্ঞান। জ্ঞানকে যদি
 পর-প্রকাশ বলিয়াই মানা যায়, তবে 'অনুব্যবসায়-জ্ঞানকে'ও স্বপ্রকাশ
 বলা চলে না; তাহার প্রকাশের ক্ষণও পুনরায় 'অনুব্যবসায়ের'
 সাহায্য লইতে হয়, সেই 'অনুব্যবসায়ের' প্রকাশের ক্ষণও আবার একটি



অমুখ্যবস্তুটির মানিতে হয়, ফলে 'অনবস্থা দোষ'ই আসিয়া পড়ায়। এইজন্যই বৈদ্যাসিক এবং মৌমাংসক বলেন, জ্ঞানকে অপ্রকাশই বলিতে হইবে, পর-প্রকাশ বলা চলিবে না। এই জ্ঞান সত্যপ্রমাণও বটে। নৈয়ায়িকগণ ভাষ্যদের স্বীকৃত পনতঃপ্রামাণ্যের সমর্থনে বলেন যে, সম্ভবস্থ রূপের টুকরা দেখিয়া 'ইহা এক টুকরা রূপ', 'ইদং নজতম', এইরূপে যেমন জ্ঞানোদয় হইয়া থাকে, সেটরূপ চকচকে কিছুকেন টুকরা দেখিয়াও, 'ইহা এক টুকরা রূপ', সময় সময় এইরূপ ভুল সকলেই করিয়া থাকেন। তাই ক্ষেত্রেই 'ইদং নজতম' এইরূপেই জ্ঞানের উদয় হইয়া থাকে। এষ্ট অবস্থায় প্রথম জ্ঞানটি সত্য, আর দ্বিতীয় জ্ঞানটি মিথ্যা। ইহা বুদ্ধিবার উপায় কি? নৈয়ায়িক বলেন, এরূপ ক্ষেত্রে বুদ্ধিবার একমাত্র উপায় এই যে, তুমি ঐ রূপের টুকরা দেখার পরে, রূপের ষণ্ড আমার বিশেষ প্রয়োজনে আসিবে এইরূপ মনে করিয়া, রূপের টুকরাটিকে যদি ভাঙের মৃঠার মতো লইতে চেষ্টা কর এবং বস্তুতঃ তুমি ভাঙ বাড়াইয়া রূপের টুকরা সেখানে পাও, তবেই তুমি বুঝিবে যে, তোমার রূপের জ্ঞানটি সত্য, আর রূপা না পাওয়া রূপের বদলে যদি কিছুকেন টুকরা পাও, তখন নিঃসন্দেহে বুঝিতে পার যে, তোমার দেখাটি ভুল, তোমার রূপের জ্ঞান সত্য নহে, মিথ্যা। এইরূপে জ্ঞানের সত্যতা এবং মিথ্যাহীন, প্রামাণ্যের এবং অপ্রামাণ্যের উপলব্ধিকে নৈয়ায়িক এক প্রকার (কেবল বাস্তবিক) অমুমান বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। নৈয়ায়িকের দৃষ্টির অমুকল দৃষ্টি আমবা প্রাগ্‌ম্যাটিক্ (Pragmatic) বা ব্যবহারবাদী পাশ্চাত্য দার্শনিকগণের মধ্যেও দেখিতে পাউ। জেমস্, (James) ডিউই, (Dewey) ওয়াটস্ কামিংহাম, (Watts Cunningham), জোশাকিম (Joachim) প্রমুখ পাশ্চাত্য পণ্ডিতগণ ভারতীয় নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের জ্ঞান জ্ঞানের প্রামাণ্যকে 'পবত' (validity of knowledge depends upon something other than the constituents of knowledge) বলিয়াই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। জ্ঞান ও বিষয়ের সংবাদের (harmony) এবং জ্ঞেয় বিষয়ের বাস্তবিক

১। (ক) পূর্বোৎপন্ন জ্ঞানজ্ঞান' গ্রন্থ। সকলপ্রতিষ্ঠিতজনকহার যত্নেবং প্রেরণে বলা প্রমা। অর-নট-কৃত কর্তব্য-গ্রন্থ টীকা-লীপিকা, ১৯ পৃষ্ঠা।

(খ) 'ইদং জ্ঞানজ্ঞানগ্রন্থ' 'সংবাদিপ্রতিষ্ঠিতজনকহার যত্নেবং প্রেরণে বলা প্রমা। উল্লিখিত লীপিকা টীকা, ১৮৭ পৃষ্ঠা।

(গ) চতুর্বিংশতি, ২১৩ পৃষ্ঠা. (B I Series)



জীবনে কার্যকারিতা (pragmatic efficiency, অর্থক্রিয়াকারিত্ব) প্রভৃতি দেখিয়াই জ্ঞানের প্রামাণ্য নিশ্চিত হইয়া থাকে।*

বৌদ্ধ-সিদ্ধান্তে দেখিতে পাওয়া যায় যে, বৌদ্ধ ভাবিকগণ জ্ঞান-বৈশেষিকোক্ত জ্ঞেয় বিষয়ের প্রাপ্তি পর্যন্ত অনুসরণ করিয়া বলিয়াছেন, জ্ঞানের যে-কোন জ্ঞেয় বিষয়কে পাওয়াইবার সামর্থ্য থাকিলে, সেখানেই জ্ঞানকে সত্য বলিয়া বুঝা যাইবে। আমাদের ব্যাবহারিক জীবনে জ্ঞেয় বিষয়ের কার্যকারিতা (workability and practical efficiency)

জ্ঞানের প্রামাণ্য-

সম্পর্কে

বৌদ্ধ দৃষ্টি

*Cp. All cognitive experiences are knowledge of, not possession of, the existent known (if it is an existent) their validity must be tested by other means than the intuition of the moment

Drake : Critical Realism, p. 33

Truth happens to an idea. It becomes true, is made true by events. Its verity is in fact an event, a process—the process namely of its verifying itself, its verification. Its validity is the process of its valid action.

James : Pragmatism, p. 201,

See also James' Meaning of Truth p. 200, 212,

Prof. Dewey says, The true means the verified and means nothing else.

Professor Watts Cunningham in his 'Problems of Philosophy' p. 130, in explaining the pragmatic test of truth asserts, Utility is the criterion of truth. A Judgment is made true by being verified and apart from its verification it cannot in any intelligible sense be said to be either true or erroneous.

A Judgment is true if the thoughts whose union is the Judgment 'correspond' to the facts whose union is the 'real' situation which is to be expressed. My judgment is true if my ideas, asserted by me in my judgment, correspond to the facts. But my ideas are 'real' and 'real' not simply in the sense that they are certain events actually happening in my psychical history. For it is not qua psychical events that my ideas correspond with the facts and in corresponding are true.

Joachim : Nature of Truth, P. 19.



দেখিয়াই জ্ঞানের সত্যতা বা প্রামাণ্য নিষ্কারিত হইয়া থাকে।^১ ঋণিকবাদী বৌদ্ধের মতে ঐক্লপ ব্যবহারিক সত্য জ্ঞানের উৎপত্তি এবং জ্ঞাতি যে 'স্বতঃ' নহে, 'পরতঃ' ইহা নিঃসন্দেহ। বৌদ্ধ-মতে বস্তুমাত্রই ঋণিক, যাহাকে আমরা দৃশ্য বস্তু বলি তাহাও প্রকৃতপক্ষে ঋণিকই বটে, ইন্দ্রিয়ান বৌদ্ধ সম্প্রদায়^২ অবশ্য ঋণিক দৃশ্য বস্তুর অস্তিত্ব মানিয়া লইয়াছেন। মহাযান বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ের মধ্যে বিজ্ঞানবাদী জ্ঞানের বাস্তবের ক্ষেত্র বিষয়ের কোন স্বতন্ত্র অস্তিত্ব না মানিলেও, ঋণিক বিজ্ঞান অস্বীকার করিয়াছেন। শূন্যবাদী মহাযানিক বৌদ্ধ বলেন, ক্ষেত্র বিষয়ই জ্ঞানকে রূপায়িত করিয়া থাকে। ক্ষেত্র বিষয় মিথ্যা হইলে, জ্ঞানও সে-ক্ষেত্রে মিথ্যা চইতে বাধ্য। ফলে, সর্বশূন্যতাই হয় বৌদ্ধ দর্শনের শেষ কথা। তদভাবে হস্ততাবাকুক্ষ্যং তুষ্টি। সাংখ্যদর্শন, ১।৪৩ শ্লোক, মহাশূন্যতাই বৌদ্ধ দর্শনের চরম কথা চইলে, জ্ঞান, জ্ঞাতা, ক্ষেত্র, এই তিনকে লইয়া আমাদের যে জ্ঞানোদয় হয় এবং জীবনের যাত্রা-পথে বিবিধ প্রয়োজন সাধন করে বলিয়া, ক্ষেত্র বিষয়কে যে স্থির, সত্য, স্বাভাবিক বলিয়া বোধ হয়, সেই বোধ যে সত্য নহে, মিথ্যা, তাহাতে সন্দেহ কি? আলোচ্য ব্যবহারিক জ্ঞান বৌদ্ধ-সিদ্ধান্তে স্বতঃ অপ্রমাণই চইয়া দাঁড়ায়। ক্ষেত্র বিষয়কে পাওয়াইয়া দেয় বলিয়াই জ্ঞানকে 'পরতঃ প্রমাণ' বলা চইয়া থাকে। ধর্মকীর্তি, দিগ্‌নাম, বস্তুবস্তু প্রভৃতি ধুবকর বৌদ্ধ তাত্ত্বিকগণ গুণ, ক্রিয়া, স্রবা, নাম, জ্ঞাতি প্রভৃতি বিশেষ ভাবের বোধক সবিকল্পক প্রত্যক্ষকে মিথ্যা এবং অপ্রমাণ বলিয়াই সাব্যস্ত করিয়াছেন, সর্ববিধ কল্পনা পরিপূর্ণ নিক্সিকল্পক প্রত্যক্ষকেই সত্য এবং স্বাভাবিক বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন—কল্পনাপোতমদাস্তং প্রত্যক্ষং নিক্সিকল্পকম্। ধর্মকীর্তির কায়বিন্দু,

১। অর্থক্রিয়াসম্বন্ধবস্তুপ্রদর্শকং সমাগ্‌জ্ঞানম্। যতন্ত অর্থসিদ্ধিত্ত্বংসমাগ্‌ জ্ঞানম্।
ধর্মকীর্তির কায়বিন্দু, ১ম পরিচ্ছেদ, ১২ পৃষ্ঠা।

২। ইন্দ্রিয়ান বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের মধ্যে নৈতিক বৌদ্ধগণ প্রত্যক্ষতাই দৃশ্য জ্ঞানাতিক বস্তুর অস্তিত্ব মানিয়া লইয়াছেন। সৌত্রাতিক বৌদ্ধগণ জ্ঞানের নৈতিকতা দেখিয়া তদ্ব্যূৎপন্ন বস্তুর অস্তিত্বের অস্তিত্ব মানিয়া লইয়া থাকেন। সৌত্রাতিক নৈতিক, যোগাচার এবং মাধ্যমিক এই চতুর্ভুজ বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ের মধ্যে সৌত্রাতিক এবং নৈতিক বৌদ্ধ সম্প্রদায় অপেক্ষাকৃত বৃহৎসংখ্যক বলিয়া "ইন্দ্রিয়ান" অর্থাৎ নীতি করিয়াছেন। শূন্যবাদী যোগাচার (বিজ্ঞানবাদী) এবং মাধ্যমিক (শূন্যবাদী) বৌদ্ধ "মহাযান" বৌদ্ধ নামে অভিহিত হইয়াছেন।



১ম পৃষ্ঠা, এইরূপ বোদ্ধোক্ত নির্বিকল্পক জ্ঞান যে অর্থ বা জেয় বিষয়ের প্রাপ্তির সহায়ক হইবে না, এবং 'স্বতঃ অপ্রমাণ' বলিয়া গণ্য হইবে, তাহা বুদ্ধ তাত্ত্বিকগণ যুক্তকণ্ঠ স্বীকার করিয়াছেন। নাম, জাতি, জবা, গুণ, ক্রিয়া প্রভৃতি সমস্তই বুদ্ধ-মতে মিথ্যা-কল্পনা-প্রসূত স্ফুটরাঃ মিথ্যা। এই সকল কল্পনার কোন বাস্তব চিত্তি নাই। তাহা না থাকিলেও, ঐরূপ মিথ্যা কল্পনার চিত্রে চিত্রিত হইয়াও জ্ঞান যে তথাকথিত প্রামাণ্য লাভ করে, অর্থ সিদ্ধির সহায়তা সম্পাদন করিয়া আমাদের চিত্তার পরিধি বর্দ্ধিত করে, তাকের খাতিরে বুদ্ধ তাত্ত্বিকগণ তাহা স্বীকার করিয়া গইয়াছেন। ফলে, বুদ্ধ-মতে জ্ঞানের প্রামাণ্য "পরতঃ" এবং অপ্রামাণ্য "স্বতঃ" এই সিদ্ধান্তই আসিয়া লাগাইয়াছে।

পাশ্চাত্যের 'প্রাগম্যাটিক' মতবাদী দার্শনিকগণের জায় ব্যবহারিক জীবনে বা কাব্যকারিতার মানপোষ উপর (practical efficiency) লাড়াইয়া নৈয়ায়িক এবং বুদ্ধ তাত্ত্বিকগণ জ্ঞানের প্রামাণ্য-উল্লিখিত নৈয়ায়িক মত এবং বুদ্ধ মত এবং দোষ সাধনের যে প্রয়াস করিয়াছেন তাহা পরীক্ষা করিলে দেখা যায় যে, জ্ঞান ও জেয়ের 'সংবাদের' পরীক্ষার সমালোচন (verification) উপরই তাহারা অত্যাধিক জোর দিয়াছেন। এখন প্রশ্ন এটি যে, আলোচিত 'সংবাদের' পরীক্ষা সব ক্ষেত্রে সম্ভবপর হয় কি? এমন অনেক প্রত্যক্ষ-জ্ঞান আছে যে-সকল ক্ষেত্রে ঐ 'সংবাদের' পরীক্ষা কোনমতেই সম্ভবপর নহে। দ্বিতীয়তঃ অতীত এবং অনাগত বস্তু সম্পর্কে আমাদের যে অনুমান জ্ঞানের উদয় হয়, সেখানে অতীত, অনাগত বস্তুর 'সংবাদের' পরীক্ষা তো অসম্ভব কথা। এই অবস্থায় অতীত ও অনাগত বস্তুর অনুমান জ্ঞানকে নৈয়ায়িক এবং বুদ্ধ পণ্ডিতগণ সত্য, স্বাভাবিক (valid) বলিয়া গ্রহণ করিবেন কিরূপে? এই প্রশ্নে ইতোও অব্যক্ত বিবেচ্য যে, আলোচিত 'সংবাদকে' (harmonyকে) তো কোনমতেই জ্ঞানের প্রামাণ্যের

১. এবংমন্তঃ প্রবর্তন্তে বাসনাধঃস্বনিহিতাঃ।

কবিতালোকতলাদিপ্রপঞ্চঃ পঞ্চকল্পনাঃ ২. উদ্ভবজলী, ২৪ পৃষ্ঠা, কান্দী সং;

সর্ব অমঃ বিকল্পাঃ পরমার্থভেদঃ ন স্পৃশ্যকোবি বিকল্পাঃ স্বভাবতঃ এবং বস্তুসম্পর্ককৌলম্বুকাস্থান ইতি। জায়েমজলী, ২২৭ পৃষ্ঠা, কান্দী সং।



জনক বলা যায় না। 'সংবাদের' দ্বারা ঐরূপ জ্ঞানের যে প্রামাণ্য আছে, তাহা পরীক্ষিত (tested) হইয়া থাকে এইমাত্র। জ্ঞানটি যে-ক্ষেত্রে প্রমাণ বা যথার্থ হইবে, সে-স্থলে সেই জ্ঞানের প্রামাণ্য (validity) পরীক্ষিত হউক, কিংবা নাও হউক, তাহাতে প্রামাণ্যের আসল যায় কি? পরীক্ষা দ্বারা কেবল প্রামাণ্য আমাদের জ্ঞানে ভাসে; জ্ঞানটি যে যথার্থ হইয়াছে, তাহা আমরা বুঝিতে পারি ফলে, জ্ঞানের সত্যতা বা প্রামাণ্য যে 'সংবাদ' (correspondence) প্রকৃতি দ্বারা উৎপাদিত হয় না, পরিজ্ঞাত হইয়া থাকেমাত্র, ইহা সুখী দার্শনিক অস্বীকার করিতে পারেন না।^{*} এইজন্যই জ্ঞান-বৈশেষিক জ্ঞানের প্রামাণ্যের উৎপত্তি এবং সেই উৎপন্ন প্রামাণ্যের অবগতি (জপ্তি) এই দুই দিক হইতেই প্রামাণ্যের পরীক্ষা করিয়াছেন। পরিদৃশ্যমান এই বিশ্ব-প্রপঞ্চ জ্ঞান-বৈশেষিকের মতে সত্য (real) বৌদ্ধ-সিদ্ধান্তে ইহা সত্য নহে, মিথ্যা (unreal)। দৃশ্য বস্তুসকল মিথ্যা হইলে জীবন-যাত্রা অচল হইয়া পড়ে। এইজন্য ধর্মকীর্তি, বস্তুবদ্ধ প্রকৃতি বৌদ্ধ তাত্ত্বিকগণ ব্যাবহারিক দৃষ্টিতে জ্ঞানের প্রামাণ্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং জ্ঞান-বৈশেষিকের জ্ঞান জীবনে জ্ঞানের কার্যকারিতা বা অর্থক্রিয়া-কারিত্বের (workability and practical efficiency) উপরই জোর দিয়াছেন। এখন কথা এই যে, অর্থক্রিয়া-কারিত্ব অর্থাৎ ব্যাবহারিক জীবনে জ্ঞানের কার্যকারিতা (pragmatic utility) দেখিয়া জ্ঞান-বৈশেষিক জ্ঞান এবং ক্ষেত্রের যে সত্যতার পরিমাপ করিয়াছেন, তাহাও নিঃসন্দোহে গ্রহণ করা চলে না কেননা, মিথ্যা, অসত্য দৃষ্টিমূলেও ব্যাবহারিক জীবনে অনেক সময় সত্য শুভ ফল লাভ করিতে দেখা যায়। সত্য সাপ দেখিয়াও মানুষ যেকোন ভয়ে চীৎকার করে এবং দোড়ায়, রজু সর্প দেখিয়াও মানুষকে সময় সময় সেইরূপ চীৎকার করিতে এবং দোড়াইতে দেখা যায়। কোনও মণির উজ্জ্বল জ্যোতিঃ-পুঞ্জকে মণি ভ্রম করিয়া ঐ মণি আতরণ করিবার জন্য চেষ্টা করিলে,

* (a) Truth is what it is independently, whether any mind recognises it or not. Joachim The Nature of Truth, P 13

(b) We do not create truth, but only find it we could not find it if it were not there and in a sense independent of our finding. Ibid P. 14.

(c) Truth is discovered not invented. Ibid P 20



হেতুগুণে সাধারণ অনুমানের উদয় হইবে। ইহাই আয়োক্ত অনুমানের রহস্য। এখন প্রশ্ন যে, আলোচিত জ্ঞানের প্রামাণ্য অনুমানের হেতু ও সাধারণ জ্ঞান এবং তাহাদের মধ্যে যে ব্যাপ্তি আছে, এই ব্যাপ্তির বোধ যে সত্য, মিথ্যা নহে, তাহা পরতঃপ্রামাণ্যবাদী নৈয়ায়িক বুলিলেন কিরূপে? হেতু ও সাধারণ স্বরূপের জ্ঞান এবং তাহাদের মধ্যে যে ব্যাপ্তি, পরামর্শ প্রকৃতি আছে তাহার প্রত্যেকটি জ্ঞান নিষ্কল, নিঃসংশয় না হইলে, সে-ক্ষেত্রে এই প্রকার অসিদ্ধ হেতু, সাধ্য, পক্ষ প্রকৃতির দাবী যে কোন প্রকার অনুমানই হইতে পারে না, তাহা অনুমান-বিশেষজ্ঞ নৈয়ায়িক অবশ্যই স্বীকার করিবেন। এই অবস্থায় উল্লিখিত অনুমানের অঙ্গ হেতু, সাধ্য প্রকৃতির স্বরূপের জ্ঞান এবং হেতু-সাধারণ ব্যাপ্তি-জ্ঞানের প্রামাণ্য প্রতিপাদনের উদ্দেশ্যে 'পরতঃপ্রামাণ্যবাদীকে' আবাবও অনুমানের আশ্রয় লইতে হইবে। সেট অনুমানের অঙ্গ হেতু, সাধ্য প্রকৃতির জ্ঞানের প্রামাণ্য স্থাপনের জন্য পুনরায় অনুমান-প্রয়োগের প্রয়োজন হইবে। ফলে, প্রামাণ্যের সাধন-সম্পর্কে যে অনাবস্থার (regressus ad infinitum) সৃষ্টি হইবে, তাহা কে বলিব করিবে? তারপর, আয়োক্ত অনুমানের ফলে জ্ঞানের যে প্রামাণ্য বোধ দৃঢ় হইবে, এই প্রামাণ্য-বোধ যে সত্য এবং নিষ্কল তাহা পরতঃপ্রামাণ্যবাদীকে কে বলিল? আলোচ্য প্রামাণ্য-জ্ঞানের সত্যতা উৎপাদনের জন্যও জ্ঞান এবং জ্ঞানের সংবাদের ভিত্তিতে পুনরায় অনুমান-প্রয়োগ আবশ্যক হইবে; সেট অনুমানের ফলে যে জ্ঞানোদয় হইবে তাহার প্রামাণ্য উপপাদনের জন্যও আবাব অনুমানের প্রয়োজন হইবে। এইরূপে পুনঃ পুনঃ অনুমানের প্রয়োগ করিতে হইলে, 'অনাবস্থার' কবল হইতে পরতঃপ্রামাণ্যবাদীরা নিষ্কৃতি নাই। এতজগুট অনুমানের সাহায্যে জ্ঞানের পরতঃপ্রামাণ্য-সাধনের প্রয়াসকে ব্যর্থ প্রয়াস বলিয়াই মনে হইবে না কি? পরতঃপ্রামাণ্য-বাদের বিরুদ্ধে প্রদর্শিত 'অনাবস্থা'-

১। (ক) পরতঃপ্রামাণ্যের অন্তর্গত প্রামাণ্য সংবাদ দিল্লিভাষ্যজামিতিক্রমণে অনেক জ্ঞানের প্রাক্কম এবং তৎপ্রামাণ্যমতেনৈতি ফলমুখ্যকামনবধ এবং প্রামাণ্যের অনুমেরকে নিম্নবাপ্ত্যানিজ্ঞানপ্রামাণ্যজ্ঞানিচয় অসিদ্ধাদিত্রসকেন তদ্বিত্ত্যর্থঃ নিম্নাভ্যুতঃ তৎজ্ঞানপ্রামাণ্যনিচয়ঃ স্বীকার এবং তৎ তত্রাপীতি কবণমুখ্যকামীতানবধঃ। বাসবাক কৃত স্বকীয়ত্ব, ৪। পৃষ্ঠা

(খ) যদি সর্বমৈব জ্ঞানঃ স্ববিদ্যত্বাবদাবদে প্রথমসম্পর্ক নিষ্কল মূলমণ্ডলে



দোরের (regressus ad infinitum) বহুনে নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক বলেন, জ্ঞানের প্রামাণ্য-পরীক্ষার জন্য জ্ঞান ও জ্ঞেয়ের যে 'সংবাদের' (correspondence) কথা বলা হইয়াছে, তাহার অর্থ উহা নহে যে, জ্ঞানের প্রামাণ্য-বোধ সর্বদাই সংবাদ-সাপেক্ষ; জ্ঞান ও জ্ঞেয়ের 'সংবাদ' দেখিয়াই জ্ঞানের প্রামাণ্যের নির্ণয় করিতে হইবে। 'সংবাদ' না থাকিলে জ্ঞানটি যে সত্য নহে, তাহা নিঃসন্দেহে জানা যাউবে। 'সংবাদের' তাৎপর্য ক্রায়-বৈশেষিক প্রভৃতির মতে এই যে, যে সকল ক্ষেত্রে জ্ঞানের প্রামাণ্য-সম্পর্কে সন্দেহ আসিবার উপযুক্ত কারণ আছে, সেই সকল স্থলে জ্ঞান ও জ্ঞেয় বিষয়ের "সংবাদ" দেখিয়াই জ্ঞানের প্রামাণ্য নির্ধারণ করিতে হইবে। জ্ঞানের-প্রামাণ্য পরীক্ষার জন্য "সংবাদ" সকল ক্ষেত্রেই অপেক্ষিত নহে বলিয়া, পরন্তু:প্রামাণ্যবাদী নৈয়ায়িক ও বৈশেষিকের বিরুদ্ধে উল্লিখিত "অনবস্থা" প্রভৃতি দোষের আপত্তি করা চলে না। পরন্তু:প্রামাণ্যবাদীর এইরূপ উত্তর শুনিয়া জ্ঞানের অন্ত:প্রামাণ্যবাদী মীমাংসক এবং বেদান্তী বলেন, ক্রায় বৈশেষিকের মতেও তাহা হইলে দাঁড়াইতেছে এই যে, জ্ঞানের প্রামাণ্য উপপাদনের জন্য জ্ঞান ও জ্ঞেয়ের "সংবাদের" কোনও প্রয়োজন নাই। কেবল যে-সকল ক্ষেত্রে জ্ঞানের প্রামাণ্যের প্রতিবন্ধক কোনও প্রকার দোষের আশঙ্কা দেখা দেয় এবং তাহার ফলে জ্ঞানের প্রামাণ্য সম্পর্ক সন্দেহের উদয় অবশ্যস্থাবী হয়, সেই সকল স্থলেই সন্দেহ তন্ত্রের জন্য জ্ঞান ও জ্ঞেয়ের 'সংবাদ' পরীক্ষা আবশ্যক হয়। জ্ঞানের প্রামাণ্য তাহা হইলে এই মতেও "অন্ত:"ই বটে, অপ্রামাণ্যের আশঙ্কার কোনও সঙ্গত কারণ দেখা দিলে, ঐ আশঙ্কা নিরাসের জন্যই 'সংবাদের' সহায়তা-প্রয়োজন। আরও এক কথা এই যে, 'সংবাদ'স্থলে প্রামাণ্যের পরীক্ষাই হইয়া থাকে, 'সংবাদ' ভেদ আর প্রামাণ্যকে উৎপাদন করে না। জ্ঞানটি যথার্থ বলিয়াই সেখানে জ্ঞান ও জ্ঞেয়ের 'সংবাদ' পাওয়া যায়। কারণ যবসংবাদপক্ষের জ্ঞানাত্মকি অবিসমীকৃতত্ব স্বভাবগতঃ পরমপেক্ষেন্, অপ্রামাণ্যি ভবেতি ন কদাচিদর্থো। কন্যসহস্রেশাপাধ্যাবলীয়েতিতি প্রামাণ্যমেবোৎ-
শীমেৎ। শাস্ত্রলীপিকা, ২২ পৃষ্ঠা;

(গ) শাস্ত্রলীপিকা ৪৮ পৃষ্ঠা, এবং তদ্বচিহ্নামণি ১৮২ পৃষ্ঠা দেখুন।

১। নচ যত্র দোষলক্ষ্যাদিরূপাভাবঃ। তত্রৈব সংবাদাপেক্ষেতি নানবশ্যেতি
বাচ্যম্ তথাহি প্রতিপত্তিক্রমেণ সর্বত্র সংবাদাপেক্ষা নহু প্রামাণ্যগ্রহণমিতি।

তর্কসাত্ত্ব, ৪১ পৃষ্ঠা;



যায়। 'সংবাদ' জ্ঞানের প্রামাণ্যের জনক নহে, জ্ঞান পূর্ব হইতেই যে প্রামাণ্য আছে, তাহার প্রকাশকমাত্র। ফলে, জ্ঞান যে 'স্বতঃ প্রমাণ' এই সিদ্ধান্তই আসিয়া দাঁড়ায় নাকি? জ্ঞান স্বতঃই প্রমাণ হইলে, আমার এই জ্ঞানটি প্রমা বা সত্য কিনা, এইরূপে জ্ঞানের প্রামাণ্য-সম্পর্কে সন্দেহ আসে কেন? জ্ঞানের স্বতঃ প্রামাণ্যবাদের বিরুদ্ধে পরতঃ প্রামাণ্যবাদী নৈমিত্তিক প্রভুতির এইরূপ আপত্তির বিশেষ কোন মূল্য দেওয়া চলে না। কেননা, স্বতঃ প্রামাণ্যবাদের সমর্থক মীমাংসক এবং বৈদ্যাত্তিক পণ্ডিতগণ জ্ঞানের 'স্বতঃ প্রামাণ্য' সমর্থন করেন বটে, কিন্তু তাহারা স্বতঃ অপ্রামাণ্য হেতু সমর্থন করেন না। অপ্রামাণ্য তাহাদের মতেও জ্ঞান-বৈশেষিক প্রভুতির মতের জ্ঞান "পরতঃ" অর্থাৎ প্রত্যক্ষ প্রভুতির কারণের কোন-না-কোন প্রকার দোষবশতঃই উৎপন্ন হইয়া থাকে। জ্ঞানের প্রামাণ্যই স্বতঃ এবং অপ্রামাণ্য পরতঃ, তাইই মীমাংসক এবং বৈদ্যাত্তিক আচার্যগণের সিদ্ধান্ত। সংশয়ও এক প্রকার মিথ্যা-জ্ঞানই বটে। অপ্রমা বা মিথ্যা-জ্ঞানের মধ্যে সংশয়ের অন্তর্ভুক্তিতে কোন বাধা নাই। চক্ষু প্রভুতির দোষবশতঃ যেমন এক বস্তুকে অপর বস্তু বলিয়া, কিছুকিছুকে রূপার খণ্ড বলিয়া লোকে ভ্রম করিয়া থাকে, সেইরূপ চক্ষুর দোষেই সত্যের অককারে গাছের গোড়া দেখিয়া, 'মাথায়, না গাছের গোড়া,' এটি প্রকার সংশয় সর্জন কর মনের মধ্যে জাগরুক হয়। জ্ঞানের অপ্রামাণ্যকে 'পরতঃ' বলিয়া গ্রহণ করায়, 'স্বতঃ প্রামাণ্যবাদী' বৈদ্যাত্তিক ও মীমাংসার মতে জ্ঞানের প্রামাণ্য-সম্পর্কে উদ্ভিত সন্দেহের উপপাদন করা চলে না, এইরূপ কথা উঠে না। দোষ-সহকৃত জ্ঞান সামগ্ৰী হইলেও জ্ঞানের অপ্রামাণ্য উদ্ভিত হয় এবং জ্ঞান হয়। অপ্রামাণ্য সম্পর্কে জ্ঞান বৈশেষিক মতের অনুরূপ অভিমতই মীমাংসক এবং বৈদ্যাত্তিক পোষণ করেন; কিন্তু জ্ঞানের প্রামাণ্যকে তাহারা জ্ঞানের দৃষ্টিতে 'পরতঃ' বলিয়া কখনই গ্রহণ করেন না।

অপ্রমার দৃষ্টান্তে প্রমা বা সত্য জ্ঞানের পরতঃ উৎপত্তি সমর্থন করিতে প্রামাণ্যের পরতঃ গিয়া, নৈমিত্তিক এবং বৈশেষিক পণ্ডিতগণ মিত্রাকৃত উৎপত্তি-সম্পর্কে অনুমানের অবতারণা করিয়াছেন। পক্ষা জ্ঞানতত্ত্ববিদগণ জ্ঞান ও বৈশেষিকের মতের সমাধানের চেষ্টা না করিলে সত্যি তদবিশেষজ্ঞান প্রমাণে * কুস্তম

* True knowledge depends on some causes (e.g. sense and defects, etc.) other than the common constituents of knowledge as it is an effect, just as false or wrong knowledge is an effect of some other causes other than the elements giving rise to cognition.

জলি, ২য় ত্বক, ১ম পৃষ্ঠা : ঐ অনুমান-সম্পর্কে বিজ্ঞাত এই যে, প্রমাণ বা সম্ভা-জ্ঞান (minor বা উল্লিখিত অনুমানের যাত্রা পক্ষ তাহা) 'জ্ঞানের হেতুর অতিরিক্ত হেতু'মূলে উৎপন্ন হয়, (major) এই কথা দ্বারা পরতঃপ্রামাণ্যবাদী কি বুঝাইতে চাহেন? আলোচ্য সাধোর (major) মতো যে 'জ্ঞান' পদটি দেখা যায়, ইহা দ্বারা কি সকল প্রকার জ্ঞানেরই উল্লিখিত করা হইতেছে না? জ্ঞানের পরতঃ প্রামাণ্য সাধনের উদ্দেশ্যে প্রযুক্ত অনুমানে সাধা (major) বলিয়া যাত্রার নির্দেশ করা হইয়াছে, তাহার অর্থ কি ইহাতে সূচাইতেছে না যে, জ্ঞানের যাত্রা সাধন তদ্ব্যতীত অন্য কোনও সাধন-বলেই প্রমাণ বা যথার্থ-জ্ঞান উৎপন্ন হইয়া থাকে। অনুমানের সাধাটিকে এই মতে গ্রহণ করিলে, আলোচ্য অনুমানটির কোন অর্থই খুঁজিয়া পাওয়া যায় না। জ্ঞান জ্ঞানের যাত্রা সাধন তন্মূলে উৎপন্ন না হইয়া, তদতির কালগম্যে উৎপন্ন হইবে, ইহা কি উদ্ভ্রমের প্রকাশ নহে? উল্লিখিত সাধোর সত্তিতে উক্ত অনুমানের পক্ষের, কিংবা হেতুর কোনরূপ যোগ্যতা খুঁজিয়া পাওয়া যায় না। অনুমানোক্ত হেতু (middle term) ও পক্ষের (major) সত্তিতে সাধোর (major) বিরোধে (contradiction) স্পষ্টতঃ প্রকাশ পায়। প্রমাণ (পক্ষের) উৎপত্তি প্রমাণ-জ্ঞানের যাত্রা হেতু তাহারই অধীন, তদতির অন্য কোনরূপ হেতুও অধীন নহে। এই অবস্থায় আলোচ্য অনুমানের ('জ্ঞান-হেতুরিতিক-বিশ্বনা' এই) সাধাটি পক্ষ (প্রমাণ-জ্ঞানে) কোনমতেই থাকিতে পারে না; পক্ষ সাধোর কাষে আসিয়া পড়ে। 'কাষেরে সত্তি ওদবিশেষদ্বাং' এইরূপ হেতুর প্রয়োগের দ্বারা উৎপন্ন সকল সকল বস্তু সম্পর্কে যে নিত্য জ্ঞান আছে, সেই নিত্য উৎপন্ন জ্ঞানকে বাদ দিয়া, উক্ত্রিয়ের সত্তিতে জ্ঞায় বিষয়ের সংযোগ প্রদীত্ব করলে উল্লিখিত যে অনিষ্ঠা জ্ঞানোদয় হয়, তাহাকেই অবশ্য এখানে লক্ষ্য করা হইয়াছে। সেট প্রতীয়ক বিজ্ঞান জ্ঞানের যাত্রা হেতু বা সাধন তন্মূলেই উৎপন্ন হয়, জ্ঞানের হেতুর অতিরিক্ত কোনও হেতু'মূলে উৎপন্ন হয় না। প্রায়োক্ত অনুমানের প্রয়োগে যাত্রাকে হেতু বলিয়া উল্লেখ করা হইয়াছে, সেট হেতুর সত্তিতে অনুমানোক্ত সাধোর (major) কোনরূপ 'ব্যাপ্তি'ও দেখা যাইতেছে না। এই অবস্থায়

১। প্রমাণ জ্ঞানকেই তদ্ব্যতীত জ্ঞান হেতু হইয়া তদতিরিতিকত্বসাধনে বাধাৎ।

তৎকর্তা ত্বক, ৩য় পৃষ্ঠা :



অনুমানের তেতুটি প্রকৃত হেতু না চইয়া তেহাভাসই চইয়া দাঁড়াইবে নাকি? প্রদর্শিত অনুমানে অপ্রমা বা মিথ্যা জ্ঞানকে দৃষ্টান্ত হিসাবে গ্রহণ করা হইয়াছে। অপ্রমাও ক্রায় বৈশেষিক প্রভৃতির মতে এক জাতীয় জ্ঞানই বটে। এই শ্রেণীর জ্ঞানের উৎপত্তিও মিথ্যা জ্ঞানের যাতা তেতু তাহানই অধীন, তদন্তির অত্র কোনও তেতুর অধীন নহে ফলে, উল্লিখিত দৃষ্টান্তে সাধার অস্তিত্বই খুঁজিয়া পাওয়া যাইবে না। (The major will be inconsistent with the example) তারপর, সাধার অমুর্গত জ্ঞান-শব্দের জ্ঞাব যদি জ্ঞানমাত্রকেই ধরা যায় (যাতা না ধরিবার কোনও কারণ নাই) তবে সর্বদা সর্বপ্রকার বস্তু-সম্পর্কে জগৎপিতা পরমেশ্বরের যে নিত্য সত্য জ্ঞান আছে, সেটী জ্ঞানকেও সাধার জ্ঞান-শব্দে বুঝা যায়। পরমেশ্বরের জ্ঞান সত্য তেহা বটেই, নিত্য বিধায় তাতা কোনরূপ তেতুরও অধীন নহে। সেইরূপ জ্ঞানের ক্ষেত্রে অনুমানের সাধাই অপ্রসিদ্ধ চইয়া দাঁড়াইবে নাকি? সাধার অপ্রসিদ্ধি লোম অনিবার্য্য হয় বলিয়া যদি সাধার জ্ঞান-শব্দে নিত্য সত্য ইশ্বর-জ্ঞানকে না ধরিয়া, প্রত্যক্ষ, অনুমান, প্রভৃতি প্রমাণমূলে উৎপন্ন বিশেষ জ্ঞানকে গ্রহণ করা হয়, তবে সেক্ষেত্রেও আলোচ্য অনুমানটি যে "সিদ্ধসাধন তোম" দৃষ্টিত চইয়া পড়িবে, তাহাতে সন্দেহ কি? প্রত্যক্ষ-জ্ঞান ও অনুমান-জ্ঞানের কিংবা অপরোপর সর্ব-প্রকার বিশেষ জ্ঞানের অস্তিত্বই ইন্দ্রিয়ের সত্তিত জ্ঞেবা বিষয়র সংযোগ প্রভৃতির অধীন, অনুমান যে অনুমানটির প্রত্যক্ষ, আগম প্রভৃতি সর্ববিধ বিশেষ জ্ঞানের তেতুর অস্তিত্বই বাপি জ্ঞান, পরামর্শ প্রভৃতির অধীন, তাতা তেহা কোন সুখী দার্শনিকই অস্বীকার করিতে পারেন না। আলোচ্য অনুমান তাতা চইলে দেখা যাইতেছে, যাতা সিদ্ধ তাতাই সাধন করে, নতন

১। গবেশের তত্ত্বচিন্তামণি, ২০১ পৃষ্ঠা :

বাসবাজের তর্কতাত্ত্ব, ৬২ পৃষ্ঠা :

২। জ্ঞানবৃত্তান্তরজ্ঞানবৃত্তিবেদ ৩৪৭ঃপ্রোক্তোক্তাত্তা তৎপ্রবোধক সামগ্র্যপ্রসিদ্ধা সাধ্যাপ্রসিদ্ধি :

তর্কতাত্ত্বের বাধবেদ্য-কৃত টীকা, ৬২ পৃষ্ঠা এবং তত্ত্বচিন্তামণি, ২২০ পৃষ্ঠা জ্ঞেবা :



কোন তথ্য উপপাদন করে না।^১ উদয়নাচার্য্য প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ জ্ঞানের পরতঃপ্রামাণ্য-সাধনের উদ্দেশ্যে যেই অসম্মানের প্রয়োগ করিয়াছেন।^২ সূক্ষ্ম দৃষ্টিতে পরীক্ষা করিলে সেই অসম্মানে বিরোধ, সাধ্যাপ্রসিদ্ধি, সিদ্ধ-সাধনতা প্রভৃতি বিবিধ প্রকার দোষ আসিয়া পড়ে বলিয়া, উল্লিখিত অসম্মান যে জ্ঞানোক্ত পরতঃপ্রামাণ্য-সাধনের পক্ষে অচল, তাহা মনীষীমাত্রেই স্বীকার করিতে বাধ্য হইবেন। দ্বিতীয়তঃ, অপ্রমা বা মিথ্যা-জ্ঞান যে, জ্ঞানের যাহা হেতু, সেই হেতুর অতিরিক্ত চক্ষুঃপ্রিয় প্রভৃতির বিভিন্ন প্রকার দোষবলে উৎপন্ন হয়, ইহা সকলেই অস্বীকার করিয়া থাকেন। জ্ঞানের অপ্রামাণ্য যে পরতঃ, অর্থাৎ জ্ঞানের সামগ্রীক অতিরিক্ত বিবিধ ইন্দ্রিয়-দোষ-মূলে উদ্ভিত হয়, তাহা মীমাংসক, বৈদ্যাস্তিক আচার্য্যগণও অবশ্য অস্বীকার করেন না। জ্ঞানের যাহা সাধন (সামগ্রী) তদতিরিক্ত ইন্দ্রিয়-দোষ প্রভৃতি-মূলে অপ্রমা উৎপন্ন হইয়া থাকে বলিয়া, প্রমা বা সত্য-জ্ঞানকেও যে জ্ঞানের উপাদানের (জ্ঞান-সামগ্রীর) অতিরিক্ত প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণের বিবিধ প্রকার 'ব্যাধি'মূলে উৎপন্ন হইতে পারে, কেবল জ্ঞানের সামগ্রী বা উপাদান হইতে সত্য-জ্ঞান উৎপন্ন হইতে পারিবে না, এইরূপ যুক্তির জ্ঞানের স্বতঃ-প্রামাণ্যবাদীর মত কোনটে মূল্য নাই। সত্য এবং মিথ্যা-জ্ঞান, এই উভয়ই জ্ঞান হইলেও (উভয়েই মধ্যে জ্ঞানরূপ সামান্য বস্তু বিদ্যমান থাকিলেও) ইহারা একজাতীয় জ্ঞান নহে, দুই জাতীয় বা বিজাতীয় জ্ঞান। জ্ঞানধর পরস্পর বিজাতীয় হইলে, ইহাদের কারণও যে বিজাতীয় হইবে, এক জাতীয় হইবে না, ইহা নিঃসন্দেহ। কারণের বৈজাত্যই কাহা-বেজাত্যের মূল। কাহাধর পরস্পর ভিন্ন-জাতীয় হইলে, তাহাদের কারণও যে ভিন্ন-জাতীয় হইবে, তাহা ক'না জানে? ঘট এবং কাপড় ইহারা উভয়েই ব্রহ্ম হইলেও, ইহার দুই জাতীয় ব্রহ্ম। ঘটের উপাদান মাটি, কাপড়ের উপাদান সূতা। মাটি ও সূতা এক জাতীয় নহে, বিজাতীয়। এই বিজাতীয় উপাদানে প্রস্তুত ঘট এবং কাপড়ও এক জাতীয় ব্রহ্ম নহে, বিজাতীয় ব্রহ্ম। এই দৃষ্টান্ত অস্বীকার

১। যৎকিঞ্চিৎ জ্ঞানতৎকালেনৈকমাত্রা সবতৎকালেনৈকমাত্রা বা অতিরিক্তমাত্র ইন্দ্রিয়াদিভিঃ সিদ্ধসাধনকং। তদ্বচিস্তামণি, ২২০ পৃষ্ঠা; তর্কভাণ্ডব, ৩৩ পৃষ্ঠা।

২। অথবা জ্ঞানতৎকালিত্ববিহীনত্ববীনা কার্যের সতি তদবিশেষবদ্বাদপ্রযোজ্য। কুতুমারনি, ২৪ ভবক, ১৭ পৃষ্ঠা।



করিয়া নৈমিত্তিকগণ সত্য ও মিথ্যা-জ্ঞানকে (ঘট এবং কাপড় প্রভৃতির স্থায়) বিজ্ঞাতীয় বলিয়া সাব্যস্ত করিয়া, ভাড়াদেব কারণের বৈজ্ঞানিকতার যে অনুমান করিয়াছেন, সেখানে ছিছরাস্ত এই, সত্য এবং মিথ্যা-জ্ঞানকে 'বিজ্ঞাতীয় জ্ঞান' বলিয়া নৈমিত্তিকগণ কি বুঝাইতে চাচ্ছেন? ঘট, কাপড় যেইরূপ বিজ্ঞাতীয়, প্রমা এবং অপ্রমাকে সেই দৃষ্টিতে বিজ্ঞাতীয় বলা চলে 'কি' কিছুক খণ্ডকে যখন কপার খণ্ড মনে করিয়া ভ্রাম্যদশী 'উদ্যম' বস্তুতঃ এইরূপে যে মিথ্যা-বস্তুতঃ প্রত্যক্ষ করিয়া থাকেন, সেক্ষেত্রে বিচার করিলে দেখা যাইবে যে, এই মিথ্যা-জ্ঞানের 'উদ্যম' অর্থাৎ মিথ্যা নহে, সত্যই বটে। 'উদ্যম' অর্থাৎ সম্মুখস্থিত বস্তুকে বস্তুতঃ দেখা, 'উদ্যমের' সঙ্গে বস্তুতঃ অস্তিত্ব আদ্যোপ কনাই এক্ষেত্রে মিথ্যা। এই অবস্থায় প্রমা এবং অপ্রমা, সত্য এবং মিথ্যা-জ্ঞানকে ঘট ও কাপড়ের স্থায় বিজ্ঞাতীয় বলিয়া ব্যাখ্যা করা, এবং উভ্যদের কারণও যে এক জাতীয় নহে, ভিন্ন-জাতীয়; দোষ-সহকৃত জ্ঞান-সামগ্রী (constituents of knowledge plus some defects) মিথ্যা-জ্ঞানের এবং গুণ-সহকৃত জ্ঞান-সামগ্রী (extra-qualities in addition to the common elements of knowledge) প্রমা বা সত্য-জ্ঞানের সাধন, এইরূপ সিদ্ধান্ত করা সম্ভব হয় কি? কথটা আসল পবিচার করিয়া বলিলে পাড়ায় এই যে, প্রমা এবং অপ্রমা, সত্য এবং মিথ্যা-জ্ঞান, এই উভয়ই জ্ঞান বিধায়, জ্ঞানের যাত্রা সাধন, তাহা যে উভয় ক্ষেত্রেই বস্তুমান থাকিবে, ইহা নিঃসন্দেহ। ইহারা দুই জাতীয় জ্ঞান, এক জাতীয় জ্ঞান নহে। জ্ঞানের সত্য এবং মিথ্যা, এই জাতি বিভাগেরও তা একটা কারণ অবশ্যই থাকিবে। চক্ষুর কোনরূপ দোষ থাকিলে প্রত্যক্ষ সেখানে ঠিক ঠিক হয় না জ্ঞানের যাত্রা সাধন তাহার সহিত চক্ষুর দোষ প্রভৃতি মিথিয়া (দোষ-সহকৃত জ্ঞান-সামগ্রী) অপ্রমা বা মিথ্যা-জ্ঞান উৎপাদন করিয়া থাকে। চক্ষু প্রভৃতি প্রত্যক্ষের কারণবর্গের কোথায়ও যদি কোনরূপ দোষ-সম্পর্ক না থাকে, প্রত্যক্ষের চক্ষু প্রভৃতি সাধনগুলি যদি নির্দোষ বা সমগুণ-সম্পন্ন হয়, তবে সেই সমগুণশালী চক্ষুপ্রভৃতি সাধনের সাহায্যে (অর্থাৎ গুণ-সহকৃত জ্ঞান-সামগ্রী ইহাতে) প্রমা

১. ভূকর্ষাকর্ষ ৬২ পৃষ্ঠা; এবং ভূকর্ষাকর্ষের সাধারণতঃ উৎপাদিত টিঙ্ক, ৬৬ পৃষ্ঠা
 ইত্যাদি;



বা যথার্থ জ্ঞানের উদয় হয়, ইহাই জ্ঞানের 'পরতঃ প্রামাণ্যবাদী' নৈয়ায়িক এবং বৈশেষিক আচার্যগণের মূল বক্তব্য ।

উল্লিখিত জ্ঞান-বৈশেষিক মতের সমালোচনা করিয়া জ্ঞানের স্বভা-
প্রামাণ্যবাদী মীমাংসক এবং বৈদান্তিকগণ বলেন যে, চক্ষু প্রমুখ প্রত্যক্ষের
সাধনে কোথায় কিছু দোষ (defects) থাকিলে তাহার
মীমাংসক
স্বভাঃ প্রামাণ্যবাদী
ফলে প্রত্যক্ষ-জ্ঞান য় মিথ্যা হইয়া দাড়ায়, ইহা শ্রুতীমাত্রেরই
অবগত আছেন । এই অবস্থায় জ্ঞানের অপ্রামাণ্য যে 'স্বভাঃ

অর্থাৎ কেবল জ্ঞানের সামগ্রী বা উপাদান হঠতে উৎপন্ন হয় না, জ্ঞানের
সামগ্রীর সহিত দোষ প্রকৃতি মিলিত হইয়া 'পরতঃ' উৎপন্ন হয়, ইহা দার্শনিক
অস্বীকার করিতে পারেন না । জ্ঞানের সামগ্রীতে কোথায়ও কোনরূপ
দোষ থাকিলেই, জ্ঞানকে সন্দেহের মিথ্যা হইতে দেখা যায় । ইহা হইতে
জ্ঞান সামগ্রীকে সত্য-জ্ঞান বা শ্রুত-জ্ঞানের জনক, দোষ সত্য-
জ্ঞানের উৎপত্তিতে বাধার সৃষ্টি করিয়া জ্ঞানকে মিথ্যায় পরিণত করে ;
এইরূপে জ্ঞানের 'স্বভাঃ প্রামাণ্য' এবং 'পরতঃ অপ্রামাণ্য' স্বীকার করাট
(মীমাংসকদিগের সিদ্ধান্ত মানিয়া লওয়াই) সব প্রকারে সম্ভব বলিয়া মনে
হয় । জ্ঞানের সাধনের মধ্যে কোথায়ও কিছু দোষ থাকার দরুণই যে জ্ঞান
মিথ্যা হইয়া দাড়ায়, তাহা অবশ্য মীমাংসক এবং বৈদান্তিকগণও অস্বীকার
করেন না । অর্থাৎ দোষকে মিথ্যা-জ্ঞানের কারণের মতো গ্রহণ করিতে
মীমাংসক এবং বৈদান্তিকেরও কোনরূপ আপত্তি নাই । কিন্তু কথা এই যে,
দোষকে মিথ্যা-জ্ঞানের সাধন হইতে দেখা যায় বলিয়াই, দোষের অভাবকে
কিংবা প্রত্যক্ষ প্রকৃতির জ্ঞাতব্য গুণবাহিকে (extra qualities) যে
জ্ঞানের প্রামাণ্য-বিচারে অসুতম সাধন হিসাবে জ্ঞান-সামগ্রীর সহিত গ্রহণ
করিতে হইবে, জ্ঞানের 'পরতঃ প্রামাণ্যবাদী' জ্ঞান ও বৈশেষিকের এইরূপ
যুক্তির কোনও মূল্য ছাড়া মীমাংসক এবং বৈদান্তিক আচার্যগণ প্রস্তুত নহেন ।

১। (ক) দোষজ্ঞানসহকৃতত্বেন সামগ্র্যাং লক্ষকত্বেন সিদ্ধে অনন্তবাসিত্বাবত-
বাস্তবিকসিদ্ধতয়া দোষজ্ঞানকারণত্বাৎ বহুলোপায়মানত্বাৎ । সর্বদর্শনসংগ্রহ,
তৈত্তিরি-দর্শন ;

(খ) বিশেষদর্শনকৃত স্তম্ভনিবৃত্তিহেতুত্বেন তদ্বিপৰ্য্যকত্ব সমবেত্ত্বত্বকোবলসহকৃত
জ্ঞানসামগ্রীজ্ঞানজ্ঞানমপ্ৰমেতাৎকৃত্বাৎ প্রমাণ প্রতি দোষজ্ঞানকৃত হেতুত্বাৎ অনিরা-
কারিত্বাৎ । চিবদ্বীপী, ১৫৫ পৃষ্ঠা, নির্বচন-সংগতঃ ১৫ ;



ভাষাদের মতে জ্ঞানের যাহা সাধারণ বা সাধন ভাষাতে কেবল ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যেরও সাধন, তদতিরিক্ত প্রত্যক্ষ প্রকৃতির স্ফায়োক্ত গুণরাজিকে কিংবা প্রত্যক্ষের সাধন চকুরিন্দ্রিয় প্রকৃতির দোষাভাবকে জ্ঞানের প্রামাণ্যের সাধনের মধ্যে টানিয়া আনা গৌলবৎ বটে, অসঙ্গতও বটে। 'দোষ' যে অপ্রমা বা মিথ্যা জ্ঞানের কারণ ভাষা দেখা গিয়াছে ইহা হইতে 'দোষাভাব' যে অপ্রমার প্রতিবন্ধক (যেই বস্তুর সাধার কারণ হয়, তাহার অভাবকে সেই বস্তুর প্রতিবন্ধক বলা হইয়া থাকে) এটুকু পমান্বই বুঝা যায়। জ্ঞানের প্রামাণ্যের উৎপাদনে 'দোষাভাব' যে অসঙ্গত সাধন হইবে, এমন বুঝা যায় না। জ্ঞানের প্রামাণ্যের উৎপত্তিতে দোষাভাব প্রকৃতি "অন্তর্ধানিক" (irrelevant antecedent বা 'কারণাভাস') ইহাষ্ট শেষ পমান্ব আসিয়া পড়ায়।^১ এটুকু স্ফায়োক্ত পরঃপ্রামাণ্য বাদকে কোনমতেই নিন্মিবাদে গ্রহণ করা চলে না।

বারট্রান্ড রাসেল (Bertrand Russell) ডি. টি. মুর (G. E. Moore) প্রকৃতি অনেক পাশ্চাত্য দার্শনিক মনোবীও জ্ঞানের প্রামাণ্য যে "পরঃ" মতে, "স্বতঃ", এটরূপ মতবাদ সমর্থন করিয়া থাকেন^২ জ্ঞান ও বিষয়ের সাক্ষ্য বা সংবাদ (correspondence or harmony) জ্ঞানের প্রামাণ্য উৎপাদন করে না। জ্ঞানে স্বতঃ-সিদ্ধ যে প্রামাণ্য আছে তাহা জানাটীয়া সেম মত জ্ঞানের প্রামাণ্য সংবাদ প্রকৃতির সাহায্যে পরীক্ষিত হইবে, কিংবা নাহি হইবে, তাহাতে প্রামাণ্যের কিছুই আসে যায় না। জ্ঞানের প্রামাণ্য ঐরূপ পরীক্ষার পূর্বেও আছে, পরেও থাকিবে পরীক্ষা ছাড়া জ্ঞানে স্বতঃ-সিদ্ধ যে প্রামাণ্য আছে, তাহা (উৎপাদিত হয় না)। জিজ্ঞাসুর নিকট অভিযুক্ত হয়, এইটুকুইমাত্র বলা যায় জ্ঞানের স্বতঃ প্রামাণ্যের

১। ন চৌদরনমুখানঃ পদতত্ত্বসাক্ষিকঃ পদনামঃ প্রঃ দোষনামিতিক জ্ঞানহেতুত্বিরিক্তত্বাৎ ন তব ত জ্ঞানরূপমাননিত্য প্রতিলম্বনপ্রত্যয়ত্বাৎ। জ্ঞান-সামগ্রীমাত্র দেব প্রমোৎপত্তিসম্বৎ অনতিরিক্ত ভাষা ন সাধাবত বা কাঙ্ক্ষ্য-করনাতঃ করনাত্যগীরবপ্রসঙ্গাৎ। নমু দোষস্য অপ্রমোৎপত্ত্যেই তদন্তরত প্রমাং প্রতি তদ্বৎ হুনিবারমিত্যেৎ ন, নতঃত বলা অপ্রমা প্রতিবন্ধকত্বেন অন্তর্ধানিকত্বাৎ।



সমর্থক মীমাংসক আচার্যগণ বলেন, জ্ঞানের যাহা উপাদান বা সামগ্রী তাহা যেমন জ্ঞান উৎপাদন করে, সেটরূপ সেই জ্ঞানের যে প্রামাণ্য আছে, সেই প্রামাণ্যেরও উৎপাদন করে। প্রমা বা সত্য-জ্ঞানের প্রামাণ্য কোনরূপ বিশেষ গুণ কিংবা জ্ঞানের সামগ্রীর অতিরিক্ত, জ্ঞানের করণ প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণের দোষশূন্যতা প্রভৃতি বলতঃ উদ্ভূত হয় না। উদয়নাচার্য্য প্রমুখ ধুরন্ধর তार्কিকগণ জ্ঞানের পরতঃ প্রামাণ্য সাধনের উদ্দেশ্যে যেহ অসম্মানের অবতারণা করিয়াছেন (জ্ঞানোক্ত অসম্মান আমরা ৩৩৭ পৃষ্ঠায় উল্লেখ করিয়াছি) তাহার সম্পূর্ণ বিরুদ্ধ (সংপ্রতিপক্ষ) অসম্মান প্রয়োগ করিয়া, মীমাংসক এবং বৈদান্তিক পণ্ডিতগণ জ্ঞায় বৈশেষিকোক্ত 'পরতঃ প্রামাণ্যবাদের' খণ্ডন পূর্বক জ্ঞানের প্রামাণ্যের উৎপত্তি যে 'পরতঃ' নহে, 'স্বতঃ'; জ্ঞানের সামগ্রী চইতেই জ্ঞানের প্রামাণ্য আয়ত্ত্ব লাভ করিয়া থাকে, এই সিদ্ধান্ত দৃঢ় ভিত্তিতে স্থাপন করিয়াছেন। জ্ঞানের অপ্রামাণ্যের উৎপত্তি জ্ঞানের স্বতঃপ্রামাণ্যবাদের মীমাংসকদিগের মতেও 'স্বতঃ' নহে 'পরতঃ', অর্থাৎ জ্ঞানের যাহা উপাদান বা সামগ্রী তদতিরিক্ত ইচ্ছিত্বের বিভিন্ন প্রকার দোষবশতঃ উৎপন্ন হইয়া থাকে। চৈত্রায়র দোষও জ্ঞানের অপ্রামাণ্যের হেতু, ইহা নৈয়ায়িক, মীমাংসক সকলেই একবাক্যে স্বীকার করিয়াছেন। ইহা চইতে যাহা অপ্রমা নহে, অর্থাৎ প্রমা, তাহার উৎপত্তি যে 'পরতঃ' নহে 'স্বতঃ', এই সিদ্ধান্তই আসিয়া পাড়ায় নাকি? জ্ঞানের যাহা উপাদান (উৎপাদক-সামগ্রী) তাহাতে ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যেরও উৎপাদক-সামগ্রী বাটে। জ্ঞানের যাহা সাধন তাহা কেবল জ্ঞানই

২। এক বিজ্ঞান-সামগ্রীভরতঃ সত্য হইবে ইতিভেদেওক্তং প্রমাণঃ। স্বপ্নস্থিতি-সিদ্ধান্তসম্বন্ধে।

স্বপ্নদর্শনসংগ্রহ, চৈত্রায়ি-দর্শনঃ।

(২) অসম্মাদিত্বস্থানং নিম্নং প্রমা বিজ্ঞান-সামগ্রীভরতঃ সত্য হইবে ইতিভেদেওক্তং। ন তদতি অপ্রমাকাননিকরণতঃ।

স্বপ্নদর্শনসংগ্রহ, চৈত্রায়ি-দর্শনঃ।

Ontology of validity may well be defined logically as "cause to a common causal conditions of knowledge and is not produced by any condition other than those". Validity is not produced by any other causal condition than those of knowledge because it is something which cannot be receptacle of invalidity e.g. a jar etc.

See my Studies in Post-Samkara's Delectics, p. 193



উৎপাদন করে না, ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যকেও উৎপাদন করে, ইহাই জ্ঞানের প্রামাণ্যের স্বভাৱ উৎপত্তির মর্ম। প্রামাণ্যের উৎপত্তিও যেমন 'সত্য' অর্থাৎ জ্ঞানের উৎপাদক-সামগ্রী হইতেই জন্ম লাভ করে, সেইরূপ স্বভাৱে উৎপন্ন জ্ঞানের প্রামাণ্যের অবগতিও হয় 'সত্য' জ্ঞানের যাহা গ্রাহক সামগ্রী তাহার বলেই উৎপন্ন জ্ঞানের প্রামাণ্য-বোধ উদ্ভিত হইয়া থাকে। (validity is known through the elements of knowledge itself) আরও স্পষ্ট ভাষায় বলিলে বলিতে হয় যে, যেই সামগ্রী বা সাধন-বলে উৎপন্ন জ্ঞানটি আমাদের নিকট প্রতিভাত হয়, সেই সামগ্রী হইতেই (তৎপত্তির অন্য কোন সামগ্রী বলে নহে) ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যও আমাদের গোচরে আসে। জ্ঞানটিকে যেমন আমরা চিনিতে পারি, সেইরূপ ঐ জ্ঞানটি যে সত্য (প্রমা) তাহাও আমরা জানিতে পারি, (অর্থাৎ জ্ঞানের যাহা গ্রাহক-সামগ্রী, ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যেরও তাহাই গ্রাহক-সামগ্রী বটে) জ্ঞানের গ্রাহক-সামগ্রী কেবল জ্ঞানকেই জানায় না, ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যকেও জানাইয়া দেয়। জ্ঞানের গ্রাহক-সামগ্রী বিভিন্ন মীমাংসক-সম্প্রদায়ের মতে ভিন্ন ভিন্ন। জ্ঞানের গ্রাহক-সামগ্রীর ভিন্নতা বশতঃ জ্ঞানের স্বভাৱ প্রামাণ্যের উৎপত্তি এবং অবগতিও যে প্রভাকর, মুরারি মিশ্র এবং কুমারিল ভট্ট প্রভৃতির মতে বিভিন্ন প্রকারের হইবে, তাহাতে সন্দেহ কি ?

মীমাংসার গুরু-সম্প্রদায়ের প্রবর্তক আচার্য্য প্রভাকরের মতে প্রত্যেক জ্ঞানই জ্ঞান-জ্ঞাতা-জ্ঞেয়, এই তিনকে অবলম্বন করিয়াই উৎপন্ন হয় এবং জানা যায়। জ্ঞানের সামগ্রী বলিতে প্রভাকরের মতে জ্ঞান-জ্ঞাতা-জ্ঞেয়, এই

তিন প্রকার সামগ্রীকে এবং তাহাদের পরস্পর সম্বন্ধকে প্রভাকরোক্ত ব্রূণায়। 'ঘটমহঃ জানামি,' এইরূপে জ্ঞেয় ঘট প্রভৃতিকে জ্ঞাতা-'আমি'র নিকট প্রকাশ করাতয়াই 'জ্ঞান' জ্ঞান-পদবী লাভ করে। জ্ঞান, জ্ঞাতা ও জ্ঞেয়, এই তিনটির যে কোন

১। বরপ্রামাণ্যগ্রাহকবাক্যজ্ঞানগ্রাহকসামগ্রীগ্রাহকম (অষ্টম) স্বতন্ত্রম, 'তৎপত্তিগ্রামণি, ১২২ পৃষ্ঠা, (B. I. Series)।

Self-validity is cognisable by all the common causal conditions of knowledge which at the same time are exclusive of the conditions which make wrong apprehension intelligible

Studies in Post-Samkara Dialectics by the same author p. 124



একটিকে বাস দিলেই, জ্ঞান সেক্ষেত্রে পদ্য হইয়া পড়ে। জ্ঞাতা না থাকিলে, জ্ঞান জ্ঞেয় বিষয়কে কাহার নিকট প্রকাশ করিবে? জ্ঞেয় না থাকিলে, জ্ঞান প্রকাশ করিবে কাহাকে? তারপর জ্ঞানই তো আলোক, সেই আলোক না থাকিলে, জ্ঞাতা, জ্ঞেয় প্রকৃতি কাহারই প্রকাশ কখনও সম্ভবপর হয় না। অজ্ঞানের সৃষ্টিভেদে অন্ধকারেই নিখিল বিশ্ব আবৃত থাকিয়া যায়। বিষয় এবং জ্ঞাতার সম্পর্কে না আসিলে সেই জ্ঞানও হয় মুক। এই অবস্থায় জ্ঞাতা, জ্ঞেয় এবং জ্ঞান, এই তিনটি যে সমকালেই জ্ঞানে ভাসে এবং জ্ঞানকে রূপায়িত করিয়া জ্ঞানের মধ্যাদা দান করে, তাহা অস্বীকার করা চলে না। ঐ ত্রিগুণীর সাহায্যেই জ্ঞানটি এবং সেই জ্ঞানের প্রামাণ্য জ্ঞাতা-‘আমি’র নিকট প্রতিষ্ঠাত হয়। জ্ঞান জ্ঞাতা-জ্ঞেয়, এই তিনই মিলিত-ভাবে এই মতে জ্ঞানকে এবং ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যকে জানাইয়া দেয়।

প্রত্যাকরের মতে জ্ঞান যখন উৎপন্ন হয়, তখনই জ্ঞান, জ্ঞাতা এবং জ্ঞেয়, এই ত্রয়ীকে লইয়াই উদ্ভূত হয়, এবং উক্ত ত্রিগুণীর সাহায্যে যুগাবি মিশ্রের মতে জ্ঞানকে এবং ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যকেও আমরা জানিতে অসমর্থ হইয়া পড়ি। প্রত্যাকরের এইরূপ সিদ্ধান্ত যুগাবি মিশ্র অস্বীকার করেন না। যুগাবি মিশ্রের বক্তব্য এই যে, জ্ঞান যখন উৎপন্ন হইয়া থাকে উৎপন্ন হয়, তখনই সেই জ্ঞানকে জানা যায় না, তাহার প্রামাণ্যও বুঝা যায় না। ‘অমঃ ঘটঃ’ এইরূপে ঘটের ব্যবসায়-জ্ঞানোদয়ের (primary cognition) পর, ‘ঘটমহঃ জানামি’ এইরূপে অস্বব্যবসায়ের (introspection) সাহায্যে ঘট, ঘটের ধর্ম ঘটক, এবং ঘটক ও ঘটের মধ্যে বিদ্যমান যে সম্বন্ধ আছে সেই সম্বন্ধের এবং তাহাদের দ্বারা রূপায়িত জ্ঞানের স্বরূপটি জ্ঞাতার দৃষ্টিতে ভাসিয়া উঠে। ‘ঘটমহঃ জানামি’, ঘটকবিশিষ্ট ঘটকে আমি জানিয়াছি, এইরূপে জ্ঞাতার যে

১। (ক) জ্ঞানস্ত ঘটাদি বিষয়বস্তুরাণ্যুপেক্ষাং দিকবটেন্ত্রিত্তিত্তং বিষয়বস্তুরাদেব ত্রিগুণী-প্রত্যাক্ত্যপ্রবর্তঃ। জায়কোব, ৫১৮ পৃষ্ঠা।

(খ) ‘সিদ্ধি-মার্গে মেঘানাং জ্ঞানস্ত একসং যজ্ঞাক্রমঃ ত্রিগুণী তৎপ্রত্যাক্ত্য। জায়কোব, ৫১৮ পৃষ্ঠা।

(গ) গ্রামণ্যে স্বত্বং নাম দ্বাবং স্বাত্ত্ববিষয়কজ্ঞানপ্রাকৃতম্। স্বত্বং স্বপ্রামাণ্যবিষয়কত্বা স্বজনকসামগ্র্যেব স্বনির্ভর্যামাণ্যনিষ্ঠাৎকেন্দি ভবনঃ। তদ্ব চিহ্নাধির মাধুরী-টীকা, ১২৯ পৃষ্ঠা, (B I) ৮।



জ্ঞানোদয় (introspection) হয়, তাহারই বলে জ্ঞানটি জ্ঞাতার গোচরে আসে এবং এই জ্ঞানের প্রামাণ্যও জ্ঞাতা বৃদ্ধিতে পারেন। যুগ্মরি মিশ্রের মতে ব্যবসায়-জ্ঞানের (primary cognition) সাহায্যে জ্ঞানটি জ্ঞাতার নিকটে আসে না। অল্পব্যবসায়ের সাহায্যেও জ্ঞানটি জ্ঞাতার দৃষ্টিতে আসে, এই জ্ঞানের প্রামাণ্যও জ্ঞাতার নিকটে প্রতিভাত হয়। আলোচ্য অল্পব্যবসায়ই এই মতে জ্ঞানের গ্রাহক এবং এই জ্ঞানের প্রামাণ্যেরও বোধক বটে। জ্ঞানের যাহা গ্রাহক-সামগ্রী তাহাই (সেই অল্পব্যবসায়-সামগ্রীই) জ্ঞানের প্রামাণ্যেরও গ্রাহক বিষয়, যুগ্মরি মিশ্রের মতেও জ্ঞানের প্রামাণ্য যে 'বক্তা' তাহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। জ্ঞায়-বৈশেষিকের মতের আলোচনায় আমরা দেখিতে পাই যে, তাঁহাদের মতেও 'অয়ং ঘটঃ' এইরূপ ব্যবসায়-জ্ঞান বলে জ্ঞানকে জানা যায় না। ব্যবসায়-জ্ঞানের সাহায্যে কেবল জ্ঞানের বিষয় ঘট প্রকৃতিকেই জানা যায়। এই ব্যবসায়-জ্ঞানকে অবলম্বন করিয়া 'ঘটমতঃ জানামি' এইরূপে যে অল্পব্যবসায় জ্ঞান (introspection) উৎপন্ন হয়, সেই অল্পব্যবসায়ের সাহায্যেই জ্ঞানটি জ্ঞাতা আমার নিকটে প্রকাশিত হইয়া থাকে। জ্ঞায় ও বৈশেষিকের বাধ্যায় আলোচ্য অল্পব্যবসায়ই ব্যবসায়-জ্ঞানের প্রকাশক হইলেও, এই ব্যবসায় জ্ঞানটি যে সত্য, মিথ্যা নহে, অল্পব্যবসায়ের সাহায্যে তাহা বৃদ্ধিবার উপায় নাই। দেখার পর জ্ঞেয় বস্তুকে যিনি তাহের মূঠার মধ্যে পাঠিতে ইচ্ছা করেন, সেইরূপ বাস্তব প্রকৃতি বা চেতনার সাফল্য দেখিয়া, নৈয়ামিক জ্ঞানের প্রামাণ্যের অনুমান করিয়া বলেন যে, 'জ্ঞানটি প্রমা বা যথার্থ', জ্ঞানটি যদি এখানে সত্য না হইত, তবে অনুসন্ধিৎসুর অর্থ বা জ্ঞেয় বস্তুর গ্রহণের চেষ্টা কোন ক্রমেই সফল হইত না—জ্ঞানমর্থ্যবাহিতারি সমর্থপ্রকৃতিজনকভাবে, যদি পুনরেকাং নানাবিগ্ন সমর্থ্যঃ প্রকৃতিমকরিয়াৎ। চিৎসুখী, ১১৫ ১২৬ পৃষ্ঠা।

১। (ক) ঘটমতঃ জানামি তাত্ত্বিকবস্তু হইল ঘটনঃ সমবায়ক বিষয়ী কনগ্রাশ্বনি প্রকারে তুংঘটম জ্ঞানঃ তৎসংক্রান্তকন বস্তুঃ বিবর্তিকবোধিতঃ ইত্যং পুরোবর্তিপ্রকারসংক্রান্তেব প্রব বস্তুসংক্রান্তেব স্বতঃ এত প্রামাণ্যঃ গৃহ্য তীতি।

জ্ঞানকোষ, ৫১৮ পৃষ্ঠা ;

(খ) যোত্রবোধিতবিষয়ক লৌকিক কৃত্যকল্প স্বনিষ্ঠ প্রামাণ্যবিষয়ক তদা বক্তব্যবিষয়ককৃত্যকসামগ্রী স্বনিষ্ঠ প্রামাণ্যনিষ্ঠাভিকোতি 'মত্বাঃ' বৃদ্ধিগুণি, মংগুরী-টীকা, ১২৬ পৃষ্ঠা, (B. I. Series) ;



উল্লিখিত অমুখ্যমানের সাহায্যে স্মার বৈশেষিকের মতে জ্ঞানটি যে সত্য (প্রমা) তাহা বুঝা যায় এবং আলোচ্য অমুখ্যবসায়ের সাহায্যে জ্ঞানটি জ্ঞাতার নিকট প্রকাশিত হইয়া থাকে। জ্ঞানের গ্রাহক-সামগ্রী (অমুখ্যবসায়-সামগ্রী) এবং জ্ঞানের প্রামাণ্যের গ্রাহক-সামগ্রী (আলোচিত অমুখ্যমান-সামগ্রী) বিভিন্ন বিধায়, স্মার ও বৈশেষিক-মত 'পবত্য প্রামাণ্যবাদ' বলিয়া প্রসিদ্ধি লাভ করিয়াছে। মুরারি মিশ্রের মতে একমাত্র অমুখ্যবসায়ের সাহায্যেই জ্ঞান এবং জ্ঞানের প্রামাণ্য, এট উভয়েরই বোধ উদ্ভূত হইয়া থাকে বলিয়া, (জ্ঞানের এবং জ্ঞাতার প্রামাণ্যের গ্রাহক-সামগ্রী অভিন্ন বিধায়) মুরারি মিশ্র স্বতঃ প্রামাণ্যবাদীর মধ্যস্থতা লাভ করিয়াছেন।

জ্ঞানের স্বতঃপ্রামাণ্যের ব্যাখ্যায় কুমারিল ভট্ট প্রভাকরোক্ত ত্রিপুতী প্রত্যক্ষবাদ, কিংবা মুরারি মিশ্রের কথিত অমুখ্যবসায়মূলে জ্ঞানের এবং জ্ঞাতার প্রামাণ্যের প্রত্যক্ষতা প্রকৃতি অমুখ্যোদয় করেন নাহি। ভট্ট কুমারিলের মতে জ্ঞান অপ্রীত্বিয়, প্রত্যক্ষ-গ্রাহ্য নহে। ফলে, বাবসায় বা অমুখ্যবসায়ের সাহায্যে জ্ঞানের ও জ্ঞাতার প্রামাণ্যের প্রত্যক্ষ হওয়া সম্ভবপর নহে।

জ্ঞান অপ্রীত্বিয় হইলেও, কোনও বিষয়-সম্পর্কে জ্ঞান উৎপন্ন হইলে, সেট জ্ঞানের ফলে যেই বিষয়টি পূর্বে আমার অগোচরে ছিল, তাহা সুস্পষ্টে ভাবে আমার দৃষ্টিতে ফুটিয়া উঠে; এবং ঘট প্রমুখ জ্ঞেয় বিষয়ের ঐক্যে অতিস্পষ্টে প্রকাশের দ্বারা 'বিষয়টি আমি জানিয়াছি' 'জ্ঞাতা ঘটঃ' এইরূপ (জ্ঞাততা-) বোধের উদয় হয়। যে-সকল বস্তু-সম্পর্কে 'আমি এই বস্তুটিকে জানিয়াছি' এইরূপ (জ্ঞাততা-) বোধ উৎপন্ন হয়, সে-সকল বস্তু-সম্পর্কে আমার যে জ্ঞানোদয় হইয়াছে, তাহা নিঃসন্দেহে বলা চলে। ঐ সকল বস্তু-সম্পর্কে আমার জ্ঞান না জন্মিলে, ঐ বস্তুগুলি আমার নিকট এত সুস্পষ্টে ভাবে প্রকাশিত হইতে পারিত না এবং 'আমি ঐ বস্তুগুলি জানিয়াছি' এইরূপ বৃদ্ধিরও উদয় হইত না। 'জ্ঞাতা ঘটঃ' এইরূপে ঘটের জ্ঞাততা-বোধই ঘট-সম্পর্কে আমার জ্ঞানের এবং ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যের

১। জ্ঞাততা ও জ্ঞাত ইতি প্রতীতিসিদ্ধো জ্ঞানবজ্জো বিষয়সমবেত্তঃ প্রাকট্যাপরনামান্তিরিক্তপদার্থবোধঃ।

ভাষ্যচিহ্নাবলি সহিত, ১২৬ পৃষ্ঠা, (B I Series) ;



অনুমান উপপাদন করিয়া থাকে। জ্ঞান এবং তাহার প্রামাণ্য কুমারিল ভট্টের মতে প্রত্যক্ষ-গ্রাহ্য না হইলেও, অনুমান-গম্য হইতে বাধা কি? 'অয়ং ঘটঃ' এইরূপ ব্যবসায় জ্ঞানের সাহায্যে ঘট পরিজ্ঞাত হইবার পর, 'ঘটজ্ঞানবান অচম্,' 'আমি ঘটকে জানিয়াছি' এইরূপে ঐ ব্যবসায়কে অবলম্বন করিয়া যে অনুব্যবসায়ের উদয় হয়, সেই অনুব্যবসায়কে মুন্যরি মিশ্র প্রত্যক্ষ-জ্ঞান বলিয়াই ব্যাখ্যা করিয়া থাকেন। ফলে, তাহার মতে জ্ঞান এবং তাহার প্রামাণ্য, এই উভয়ই যে প্রত্যক্ষ-গম্য, ইহাষ্ট স্পষ্টতঃ বুঝা যায়। কুমারিল ভট্ট আলোচ্য অনুব্যবসায়-জ্ঞানকে প্রত্যক্ষ বলিতে প্রস্তুত নহেন। জ্ঞানমাত্রই যখন তাহার মতে অতীন্দ্রিয়, তখন কুমারিল আলোচ্য অনুব্যবসায়কে প্রত্যক্ষ বলিবেন কিরূপে? ঐ অনুব্যবসায়ও কুমারিলের মতে অনুমান-গম্য, প্রত্যক্ষ-গ্রাহ্য নহে। 'অয়ং ঘটঃ' এইরূপ ব্যবসায়ের ফলে ঘটে যে জ্ঞাততা-বৃদ্ধির উদয় হয়, তাহাই জ্ঞানের ও তাহার প্রামাণ্যের অনুমানে চোড় হইয়া থাকে।^১ কায়-বৈশেষিক পণ্ডিতগণ জেয় বিষয়কে পাঠ্যের প্রবৃত্তি বা চেষ্টার সাফল্য দেখিয়া জ্ঞানের প্রামাণ্যের অনুমান করিয়াছেন, তাহা আমরা পূর্বেই দেখিয়া আসিয়াছি। কায় ও বৈশেষিক-মতে জ্ঞানের প্রামাণ্য অনুমান-গম্য হইলেও, জ্ঞানের নিকট জ্ঞানের প্রকাশ অনুমানের সাহায্যে হয় না, 'জ্ঞানবানচম্' এইরূপ অনুব্যবসায়ের সাহায্যেই উদ্ভূত হইয়া থাকে। জ্ঞানের গ্রাহক (সামগ্ৰী) আলোচিত অনুব্যবসায় এবং জ্ঞানের প্রামাণ্যের গ্রাহক-সামগ্ৰী (কায়োক্ত অনুমান) কায়-বৈশেষিকের মতে অস্তিত্ব নাহ, বিভিন্ন।^২ এতজন্মতে কায়-

১। ব্যবসায়ের উপপাদনবিহীন জ্ঞানকে বলা যায় অনুমান-গম্য। তাহাও নাটক।
২। কায়-বৈশেষিক-মতে জ্ঞানের প্রামাণ্য অনুমান-গম্য হইলেও, জ্ঞানের নিকট জ্ঞানের প্রকাশ অনুমানের সাহায্যে হয় না, 'জ্ঞানবানচম্' এইরূপ অনুব্যবসায়ের সাহায্যেই উদ্ভূত হইয়া থাকে।

তত্ত্বচিন্তামণি ২৩৩, ১৪৮ পৃষ্ঠা ;

১। (ক) ভট্টের মতে ব্যবসায়পূর্বক জ্ঞানের প্রামাণ্য অনুমান-গম্য হইলেও, জ্ঞানের নিকট জ্ঞানের প্রকাশ অনুমানের সাহায্যে হয় না, 'জ্ঞানবানচম্' এইরূপ অনুব্যবসায়ের সাহায্যেই উদ্ভূত হইয়া থাকে।
২। কায়-বৈশেষিক-মতে জ্ঞানের প্রামাণ্য অনুমান-গম্য হইলেও, জ্ঞানের নিকট জ্ঞানের প্রকাশ অনুমানের সাহায্যে হয় না, 'জ্ঞানবানচম্' এইরূপ অনুব্যবসায়ের সাহায্যেই উদ্ভূত হইয়া থাকে।

তত্ত্বচিন্তামণি ২৩৩, ১৪৮ পৃষ্ঠা (B. I. Series).

(খ) জ্ঞানজ্ঞানবীজের মতে প্রত্যক্ষ-জ্ঞানকে বলা যায় অনুমান-গম্য হইলেও, জ্ঞানের নিকট জ্ঞানের প্রকাশ অনুমানের সাহায্যে হয় না, 'জ্ঞানবানচম্' এইরূপ অনুব্যবসায়ের সাহায্যেই উদ্ভূত হইয়া থাকে।
২। কায়-বৈশেষিক-মতে জ্ঞানের প্রামাণ্য অনুমান-গম্য হইলেও, জ্ঞানের নিকট জ্ঞানের প্রকাশ অনুমানের সাহায্যে হয় না, 'জ্ঞানবানচম্' এইরূপ অনুব্যবসায়ের সাহায্যেই উদ্ভূত হইয়া থাকে।

(গ) ঘটো ঘটবদ্বিধেয় ঘটকপ্রকারকজ্ঞানবিশয়-ঘটকপ্রকারক জ্ঞানবদ্বিধেয় ৯।

ভীষাচার্য-ভক্ত ভাষ্যকার, ১১৭ পৃষ্ঠা;



বৈশেষিককে বলে পরভঃ প্রামাণ্যবাদী । কুমারিল ভট্টের মতে প্রত্যক্ষ প্রভৃতি জ্ঞানের ফলে ঘট প্রমুখ দৃশ্য বস্তুসকল জ্ঞাত হওয়ার পর, পরিজাত ঘটে যে জ্ঞাতভা-বোধ জন্মে, সেই জ্ঞাতভাকেই হেতুরূপে উপস্থাপন করিয়া, 'ঘটক-বিশিষ্ট ঘটকে আমি জানিয়াছি' এইরূপে যে অনুমানের উদয় হইয়া থাকে, সেই অনুমান-বলেই ঘট প্রভৃতির জ্ঞান এবং ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্য জানা যায় । জ্ঞানের গ্রাহক সামগ্রী (elements which make knowledge intelligible) এবং ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যের গ্রাহক-সামগ্রী (causal conditions which make validity known) অভিন্ন বিষয়, কুমারিলের এই অভিমত 'স্বতঃ প্রামাণ্যবাদ' নামে প্রসিদ্ধি লাভ করিয়াছে ।

আমরা বিভিন্ন মীমাংসকের সিদ্ধান্তের আলোচনা করিলাম এবং তাহাতে মীমাংসায় এই একটী নীতি দেখিতে পাইলাম যে, জ্ঞানের গ্রাহক-সামগ্রী (elements which make knowledge intelligible) কুমারিল, প্রভাকর প্রভৃতি বিভিন্ন মীমাংসকের মতে বিভিন্ন হইলেও, যেটী সামগ্রী বা উপাদানের সাহায্যে ঐ জ্ঞানটিকে আমরা জানিতে পারি, সেই একটী সামগ্রীর সাহায্যেই ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যকেও আমরা বুঝিতে পারি । ইজাই জ্ঞানের 'স্বতঃ প্রামাণ্যবাদের' মূল সূত্র । কোন মীমাংসকের মতের আলোচনায়ই 'স্বতঃ প্রামাণ্যবাদের' ঐ মূল সূত্র ভিন্ন হয় নাট । সুতরাং কুমারিল, প্রভাকর এবং মুন্যরি মিশ্র, এই সকল মীমাংসকের অভিমতটী 'স্বতঃ প্রামাণ্যবাদ' বলিয়া সার্থকি লাভ করিয়াছে ।

মীমাংসকদিগের দ্বায় বিভিন্ন বৈদান্তিক-সম্প্রদায়ও জ্ঞানের স্বতঃ-প্রামাণ্য এবং পরভঃ অপ্রামাণ্যটী সমর্থন করেন অদ্বৈত-বেদান্তী ঋষীরাষ্ট্রাক্ষরীন্দ্র 'অন্বিগত' এবং 'অবাসিত' জ্ঞানকে প্রমাণ বা যথার্থ-জ্ঞান বলিয়া গ্রহণ করিয়াছেন । ইহা আমরা প্রথম-পরিচ্ছেদে প্রমাণ-জ্ঞানের স্বরূপ-বিচার প্রসঙ্গেই বিস্তৃতভাবে আলোচনা করিয়াছি । প্রমাণ-জ্ঞানকে 'অবাসিত' (not contradicted) বলিয়া ব্যাখ্যা করায়, অদ্বৈত-বেদান্তের মতে বাধ বা বিরোধই (contradiction) যে জ্ঞানের অসম্ভবতা বা অপ্রামাণ্যের হেতু, তাতা অনায়াসে বুঝা যায় * মীমাংসার দ্বায়

* According to the Advaitins truth and validity of knowledge consist in its non contradiction (abadhitaiva) The Vedantins proceed to criticize the different theories showing their inadequacies and point out how



বেদান্তের মতেও জ্ঞানে অপ্রামাণ্য সেই ক্ষেত্রেই আসিতে দেখা যায়, যেখানে জ্ঞানের উপাদান বা কারণ-সামগ্রীর (causal constituents) মধ্যে কোথায়ও কিছু-না-কিছু দোষের সংস্পর্শ থাকে। জ্ঞানের উৎপাদক সামগ্রী (elements which originate knowledge) এবং তাহা চাড়া জ্ঞানের কারণ ইন্দ্রিয় প্রভৃতিতে দোষ (defects) থাকিলে, জ্ঞানের কারণে দোষ থাকার দরুণ) জ্ঞান সেক্ষেত্রে সত্য হয় না, মিথ্যা হইয়া দাঁড়ায়। কেবল জ্ঞানের উৎপাদক সামগ্রী-বলেই যেখানে জ্ঞান জন্মে, অর্থাৎ জ্ঞানের উৎপাদক-সামগ্রী ব্যতীত ইন্দ্রিয়ের দোষ প্রভৃতি যেখানে জ্ঞানের মূল বর্তমান থাকে না, সেখানেই জ্ঞান প্রমা বা সত্য হইয়া থাকে। তথাপি জ্ঞানের প্রামাণ্যের স্বতঃ উৎপত্তির রহস্য। জ্ঞানের প্রামাণ্যের স্বতঃ উৎপত্তির এইরূপ লক্ষণে অব্যাপ্তি, অতিব্যাপ্তি প্রভৃতির কোনরূপ আশঙ্কা থাকে না।

ultimately all of them might be reduced to their own theory of non-contradictoriness. The correspondence theory cannot prove itself for the question might be urged how do you know that knowledge and objects known correspond? The only way to prove such correspondence is to infer it from the harmony with facts (or Sambada as we have seen in the Nyaya explanation of validity of knowledge). But even this does not help much. For all we can infer from the harmony with facts is not that knowledge is absolutely free from error, that it is not yet contradicted. But what is the guarantee that the future will not contradict and thus falsify it? To meet this objection Vedantins argue that knowledge should be such as to be incapable of being contradicted at all times. The pragmatic test of causal efficiency is also rejected by the Advaitins on the ground that sometimes even a false cognition may lead to fulfilment of purpose as when mistaking the lustre of a distant jewel for the jewel itself we approach and get the jewel. In this case, the mistaken impression of the lustre as jewel leads to the fulfilment of purpose i.e. the attainment of the jewel itself. Here it is clear that the falsity of the initial cognition which caused our action is due to its being contradictedness. This criticism of the Advaitins against the sister schools of Indian philosophy runs on similar lines with porf. Alexander's criticism against the correspondence theory of the western Realists in which he shows how it reduces itself inevitably to the Coherence Theory. Vide Alexander's Space Time and Deity



সুতরাং প্রামাণ্যের স্বতঃ উৎপত্তির ঐক্য লক্ষণই হয় নির্দোষ লক্ষণ ।
 সর্বত্র পরমেশ্বরের সর্বদা সর্ববিধ বস্তু সম্পর্কে যে নিত্য সত্য-জ্ঞান
 আছে, সেই জ্ঞান কখনও জ্ঞানের সামগ্রী-বলে কিংবা তদতিরিক্ত ইন্দ্রিয়ের
 দোষ প্রভৃতি মূলে উৎপন্ন হয় না । অতএব পরমেশ্বরের সেই নিত্য জ্ঞানের
 বিকাশকেও 'স্বতঃ' বলিতে কোন বাধা নাই । অপ্রমা বা মিথ্যা-জ্ঞান বিজ্ঞান-
 সামগ্রীমূলে উৎপন্ন হইলেও, মিথ্যা জ্ঞানের ক্ষেত্রে বিজ্ঞান-সামগ্রীর
 অতিরিক্ত ইন্দ্রিয়-দোষ প্রভৃতি বর্তমান থাকে বলিয়া, অপ্রমা বা মিথ্যা-জ্ঞানের
 উৎপত্তিকে আর 'স্বতঃ' বলা চলে না, 'পরতঃ'ই বলিতে হয় । প্রামাণ্যের
 স্বতঃ উৎপত্তি নিম্নলিখিত অসম্মানের সাহায্যেও প্রমাণ করা যাউতে পারে ।
 'প্রমা কেবল বিজ্ঞানের উৎপাদক-সামগ্রীজ্ঞানই বটে, বিজ্ঞান-সামগ্রীর
 অতিরিক্ত, জ্ঞানের কারণ ইন্দ্রিয় প্রভৃতির বিভিন্ন প্রকার দোষমূলে উৎপন্ন
 নহে, যেহেতু প্রমা অপ্রমা নহে । পট (বস্তু) প্রমুখ বস্তুসকল যখন অপ্রমা
 হইতে ভিন্ন, প্রমাও সেইরূপ অপ্রমা হইতে বিভিন্ন প্রমার উৎপত্তিও
 সুতরাং অপ্রমার দ্বারা 'পরতঃ' নহে, 'স্বতঃ'—প্রমা বিজ্ঞানসামগ্রীজ্ঞানই সতি
 তদতিরিক্ত জ্ঞান ন ভবতি অপ্রমাত্তিরিক্তত্বাৎ পটাদিবৎ । চিৎসূচী, ১২০
 পৃষ্ঠা, দ্বায়াচ'য়া উদয়ন উক্তার কুসুমালি নামক গ্রন্থে জ্ঞানের
 প্রামাণ্যের 'পরতঃ' উৎপত্তি সমর্থন করিতে গিয়া যেই অসম্মানের
 অবতারণা করিয়াছেন, সেই অসম্মানের বিরুদ্ধে (সংপ্রতিপক্ষ) অসম্মান
 দেখিতে পাওয়া যায় বলিয়া, উদয়নাচার্য্যের জ্ঞানের প্রামাণ্যের
 পরতঃ উৎপত্তির সমর্থক অসম্মান যে গ্রহণ-যোগ্য নহে, তাহা আমরা
 ইতঃপূর্ব্বক দ্বায়-মতের সমালোচনা প্রসঙ্গে বিস্তৃত ভাবে বিবৃত
 করিয়াছি । অদ্বৈত-বেদান্তের জ্ঞানের প্রামাণ্যের স্বতঃ উৎপত্তির
 সাধক আলোচ্য অসম্মানের অসম্মানে যুক্তিও দেখা যায় এটো যে,
 জ্ঞানের উৎপাদক-সামগ্রী হইতেই যখন জ্ঞানের প্রামাণ্যেরও উৎপত্তি

১। 'বিজ্ঞানসামগ্রীজ্ঞানই সতি তদতিরিক্তজ্ঞানং পরমেশ্বরঃ স্বতঃ সংসারঃ' ।

চিৎসূচী, ১২০ পৃষ্ঠা, নির্বৃত্ত-সাগর সং :

২। 'ন চাকল্যবালক্যাপ্তিরীকৃত্যন । ইত্যুক্তত্বেনপি জ্ঞান-সামগ্রীজ্ঞানই
 সত্য'তিরিক্তকারণত্বকৃত্ত্বলক্ষণবিশিষ্টত্বাৎসত্যত্বাৎ । ন'প্রতিপক্ষকম অপ্রমার
 বিজ্ঞানসামগ্রীজ্ঞানই সতি তদতিরিক্তত্বত্বকৃত্ত্বত্বাৎ ।

চিৎসূচী, ১২২ পৃষ্ঠা, নির্বৃত্ত-সাগর সং :



সম্ভবপর, তখন জ্ঞানের প্রামাণ্যের পরতঃ উৎপত্তি উপপাদনের অল্প স্ফায়োক্ত কারণের গুণ বা দোষের অভাব প্রভৃতিকে অন্ততম সাধন হিসাবে গ্রহণ করার অর্পণে কোন যুক্তি নাই, আর তাহা গৌরবও বটে।^১ জ্ঞানের অপ্রামাণ্যের উৎপত্তি যে চক্ষু প্রভৃতি কারণের দোষমূলক, ইহা অবশ্য স্বীকার্য। কিন্তু ইহা হইতে এইরূপ সিদ্ধান্ত করা চলে না যে, যেহেতু অপ্রমা বা মিথ্যা-জ্ঞানের উৎপত্তি দোষমূলক, সুতরাং প্রমা বা সত্য-জ্ঞানের উৎপত্তিও দোষের অভাবমূলক। যাহা না থাকিলে কার্য কোনমতেই উৎপন্ন হইতে পারে না, সেই একান্ত আবশ্যকীয় মূল কারণের অমর ও ব্যতিরেক-দৃষ্টে কারণের স্বরূপ বিচার করিলে দেখা যায় যে, কারণের মধ্যে কোথায়ও কিছু দোষ থাকিলে, সেক্ষেত্রেই অপ্রমা বা মিথ্যা-জ্ঞানের উদয় হয়। কারণে দোষ-স্পর্শ না থাকিলে, জ্ঞান কখনও মিথ্যা হয় না। ইহা হইতে দোষের অভাব অপ্রমার প্রতিবন্ধক এইটুকুই মাত্র বুঝা যায়; দোষাত্মক যে প্রমার উৎপত্তির কারণ, এমন বুঝা যায় না।^২ এইজন্যই নৈয়ায়িকের দৃষ্টিতে জ্ঞানের প্রামাণ্যের উৎপত্তিকে 'পরতঃ' বলিয়া গ্রহণ করা চলে না।

জ্ঞানের প্রামাণ্যের উৎপত্তি যে পরতঃ নহে, স্বতঃ, তাহা দেখা গেল। এখন জ্ঞানের প্রামাণ্যের অধগতিও যে স্বতঃ অর্থাৎ জ্ঞানের গ্রাহক-সামগ্রী হইতেই উদ্ভিত হয়, তাহা উপপাদন করা যাইতেছে।

জ্ঞানের প্রামাণ্যের
বোধও অর্থে
পরতঃ

জ্ঞানের গ্রাহক-সামগ্রী (elements which make knowledge intelligible) বিভিন্ন মৌলিক সম্প্রদায়ের মতে ভিন্ন ভিন্ন হইলেও, সকল মৌলিকের মতেই জ্ঞানের গ্রাহক সামগ্রীতে ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যেরও গ্রাহক-সামগ্রী বাট জ্ঞানের

১। (ক) বিজ্ঞানসামগ্রীসম্বন্ধে প্রমার উৎপত্তিসম্বন্ধে তদনির্দিষ্টত গুণগ্রহণে দোষাত্মক বা কারণত্বকল্পনাসৌবল্যপ্রসঙ্গে ব্যবহৃতকঃ। চিৎস্বরী, ১২৩ পৃষ্ঠা।

(খ) জ্ঞানসামগ্রীতে এর প্রমোদভবসম্বন্ধে দোষাত্মকতাপি সঙ্কেতবলকল্পনা সিন্ধুপ্রাণিকা, তদ্বাৎ প্রমাঃ বিজ্ঞানসামগ্রীসম্বন্ধে প্রমার উৎপত্তি সিদ্ধম্। চিৎস্বরী, ১২৪ পৃষ্ঠা।

২। দোষত্ব অপ্রমাহেতুত্বের তদন্তাসম্বন্ধে গলে পাণ্ডুরাজস্বয়ং প্রমাঃ প্রতি হেতুত্বং তদিত্তিচেৎ, তাদেবঃ যন্তনস্তথাসিদ্ধাবস্থ্যতিব্রেকৌ কাংগত্বাবেদকৌ তাতাং, তৌ কু বিবোধাপ্রমাঃ প্রতিবন্ধকহেনোপকীণৌ ন কারণমাত্রম্ভবোদযতঃ। চিৎস্বরী, ১২৩-১২৪ পৃষ্ঠা, নির্ণয়-মাগধ ৯৫।



গ্রাহক-সামগ্রী এবং জ্ঞানের প্রামাণ্যের গ্রাহক-সামগ্রী কোন মীমাংসকের মতেই বিভিন্ন নহে, অতীত স্বতঃ প্রামাণ্যবাদের এই মূল সূত্র মীমাংসক এবং বেদান্তী কেহই অস্বীকার করেন না। মীমাংসকের সিদ্ধান্তের প্রতিফলিত করিয়া অদ্বৈত-বেদান্তীও বলেন—প্রমাজ্ঞাপিবিপি বিজ্ঞানজ্ঞাপকসামগ্রীত এব। চিৎসুখী, ১২৪ পৃষ্ঠা। জ্ঞানের গ্রাহক সামগ্রী-বলেই ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যের অবগতিও সম্ভবপন্ন হয়। যেই কারণে জ্ঞানকে জানা যায়, সেই কারণ-বলেই যদি সেই জ্ঞানের প্রামাণ্যকেও জানা যায়, তবে 'এই জ্ঞানটি প্রমা কি না' (ইদং জ্ঞানং প্রমা নবা) এইরূপে জ্ঞানের প্রামাণ্য-সম্পর্কে সংশয়ের উদয় হয় কেন? জ্ঞানের উদয়ের সঙ্গে সঙ্গেই ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যেরও উদয় এবং অবগতি সম্ভবপন্ন হইলে, স্বতঃ প্রামাণ্যবাদীর মতে জ্ঞানের প্রামাণ্য-সম্পর্কে সন্দেহ জাগিবার অবকাশই তো দেখা যায় না। দ্বিতীয়তঃ এটমতে কিছুক দেখিয়া কেহবিশেষে যে সত্য কিছুক-জ্ঞানের উদয় না হইয়া, মিথ্যা বস্তুত-জ্ঞানের উদয় হয়, এই ভ্রম জ্ঞানের উৎপত্তিই বা জ্ঞানের স্বতঃ প্রামাণ্যবাদী সমর্থন করেন কিরূপে? জ্ঞানের স্বতঃ প্রামাণ্যের বিফলক এই সকল প্রশ্নের উত্তরে মীমাংসকদিগের সিদ্ধান্তের অনুরূপে বেদান্তী বলেন যে, জ্ঞানের গ্রাহক সামগ্রী বলে জ্ঞানটি সত্য হওয়াই স্বাভাবিক। তবে যে-কোনো জ্ঞানের উপাদানের মধ্যে জ্ঞানের স্বতঃ প্রামাণ্যের প্রতিবন্ধক অবলম্বন দোষের অস্তিত্ব পাওয়া যায়, কিংবা স্পষ্ট বাধ-বুদ্ধির উদয় হয়, জ্ঞান সেক্ষেত্রে সত্য হয় না, অপ্রমা বা মিথ্যাই হয়। জ্ঞানের প্রামাণ্যের উৎপত্তি এবং অবগতিক 'স্বতঃ' বলিলেও, অপ্রামাণ্যের উৎপত্তি এবং অবগতিক তো মীমাংসক এবং বৈদান্তিক কেহই 'স্বতঃ' বলেন না। অপ্রামাণ্যের উৎপত্তি এবং তাহার অবগতিক 'পরতঃ' অর্থাৎ কারণের দোষ এবং বাধ-বুদ্ধি-মূলক বলিয়াই স্বতঃ প্রামাণ্যবাদী মীমাংসক এবং বৈদান্তিকগণ সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। ইহা আমরা মীমাংসকদিগের মতের বিচার প্রসঙ্গে পূর্বেই উল্লেখ করিয়াছি। সুতরাং কারণের বিভিন্ন প্রকার দোষ এবং বাধ-বুদ্ধি মূলে সন্দেহ এবং স্রন-জ্ঞানের উদয় হইতে বাধা কোথায়? কারণের দোষ এবং

১। ন ৫ জ্ঞানজ্ঞাপকাদেব প্রামাণ্যগ্রহণে মিথ্যাতত্ত্বাদিবুদ্ধিসু প্রামাণ্য-গ্রহণপ্রসঙ্গঃ। প্রমাজ্ঞাপি প্রামাণ্যগ্রহণক কারণদোষাবগমনাদবোধাত্যামপন্নকঃ। ন ৬ ভাষ্যানপনয়ে স্তরেবিকারজানন্ত প্রামাণ্যগ্রহণতত্ত্বত্বোপপত্তৌ পরতঃ প্রামাণ্যাপরিবিন্দিবাচ্যম্। দোষবোধবোধোক্তনয়মাজ্ঞেয় প্রামাণ্য-সুবোধোষী-করণম্। চিৎসুখী, ১২৪ পৃষ্ঠা, নির্ণয়-সংসার ২০;



বাধ-বুদ্ধিবশতঃ সন্দেহ এবং ভ্রম-জ্ঞান প্রভৃতির উদয় হয় বলিয়াই, ভাঙানের অভাবকে যে প্রমাণ বা যথার্থ-জ্ঞানের হেতু বলিয়া গ্রহণ করিতে হইবে, জ্ঞানের পরতঃ প্রামাণ্যবাদীর এই যুক্তির কোন মূল্য আছে বলিয়া, স্বতঃপ্রামাণ্যবাদী আচার্য্যগণ স্বীকার করেন না। স্বতঃপ্রামাণ্যবাদীর মতে দোষ এবং বাধ-বুদ্ধি না থাকিলে, জ্ঞান সেক্ষেত্রে স্বতঃই প্রমাণ হইবে—দোষবাধবোধযোগ্যদ্রব্যমাতে প্রামাণ্যকরণের নীতি-করণাৎ। চিৎসুখী, ১২৫ পৃষ্ঠা। পরতঃপ্রামাণ্যবাদীর যুক্তি অমুসরণ করিয়া দোষ এবং বাধ-বুদ্ধির অভাবকে যদি জ্ঞানমাত্রেরই প্রামাণ্যাবগতির অপরিহার্য সাধন বলিয়া মানিয়া লওয়া হয়, তবে কারণের ঐ দোষাত্মক-জ্ঞান এবং বাধ-জ্ঞানের অভাব-বুদ্ধির প্রামাণ্য-স্থাপনের জন্য ভাঙানেরও দোষাত্মক জ্ঞান এবং বাধক-জ্ঞানের অভাবকে প্রামাণ্যের হেতু বলিয়া অবশ্য গ্রহণ করিতে হইবে। ফলে, 'অনবস্থা-দোষই' আসিয়া দাঁড়াইবে,^১ এবং প্রামাণ্যের কারণ নিরূপণও সেক্ষেত্রে অসম্ভব হইয়া পড়িবে। এইজন্যই কারণের দোষাত্মক-জ্ঞান এবং বাধ-জ্ঞানের অভাব-বোধকে স্বতঃ প্রামাণ্যবাদী জ্ঞানের প্রামাণ্যাবগতির হেতু বলিয়া গ্রহণ করিতে প্রস্তুত নছেন। জ্ঞানের প্রামাণ্য-বোধকে 'স্বতঃ' না বলিয়া 'পরতঃ' অর্থাৎ বিজ্ঞান-সামগ্রীর অন্তর্ভুক্ত অজ্ঞান প্রভৃতি মূলে উদ্ভূত হয় বলিয়া, পরতঃপ্রামাণ্যবাদী যে সিদ্ধান্ত করিয়াছেন, সেখানেও প্রশ্ন দাঁড়ায় এই যে, জ্ঞানের পরতঃপ্রামাণ্য-বোধের সমর্থক ঐ অজ্ঞানটি যে প্রমাণ, তাহা তোমাকে (পরতঃপ্রামাণ্যবাদীকে) কে বলিল? ঐ অজ্ঞানের প্রামাণ্য-স্থাপনের জন্যও পরতঃপ্রামাণ্যবাদীকে পুনরায় অজ্ঞানের আশ্রয় লইতে হইবে, সেই অজ্ঞানের প্রামাণ্য উপপাদনের জন্যও আবার অজ্ঞানের প্রয়োগ করিতে হইবে। এইরূপে পরতঃপ্রামাণ্যবাদী 'অনবস্থাব' হাত হইতে কিছুতেই পরিমাণ পাঠিতে পারিবেন না। আর এক কথা এটি, প্রত্যক্ষ, অজ্ঞান, উপমান প্রভৃতি যে-সকল প্রমাণ পরতঃপ্রামাণ্যবাদী স্বীকার করিয়াছেন, ঐ প্রমাণগুলির কোনটাই ভাঙার মতে স্বতঃপ্রমাণ নহে। ঐ সকল প্রমাণের

১। যেম হি দোষাত্মকজ্ঞানের আশ্রিত প্রামাণ্যবস্তুসমূহে তৎপ্রামাণ্য-বোধার্থমপি দোষাত্মকজ্ঞানাত্তরং গবেষণীভব্, এবংকাবমুপলব্ধীভানবদ্বা।



প্রামাণ্য-স্থাপনোদ্দেশ্যে তিনি যেই অল্পমান প্রভৃতি প্রমাণের উপস্থাপন করিবেন তাহাও তাঁহার মতে স্বতঃপ্রমাণ চইবে না। এই অবস্থায় প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণের প্রামাণ্যের সম্বন্ধ সেই সকল অল্পমানের প্রামাণ্য-স্থাপনের ওষ্ঠাও পুনরায় অল্পমান প্রভৃতি প্রমাণের অবতারণা অত্যাবশ্যক চইবে। সকল ক্ষেত্রেই ‘অনবস্থা দোষ’ আসিয়া পরতঃপ্রামাণ্যবাদীর সিদ্ধান্তকে কলুষিত করিবে। এই ভাবট দৈখিতে পাই, জায়-বৈশেষিক প্রণিধি বা চৌদার সফলতা প্রভৃতি দেখিয়া জ্ঞানের প্রামাণ্য-স্থাপনোদ্দেশ্যে যেই অল্পমানের প্রয়োগ করিয়াছেন, ‘অনবস্থা’ প্রভৃতি দোষযুক্ত করিবার জন্য জায়বৈশেষিক-ভাষ্য-টীকার রচয়িতা অসামান্য মনোবী পণ্ডিত বাচস্পতি যিহ্ন সেই অল্পমানকে ‘স্বতঃ প্রমাণ’ বলিয়াই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন।^১ আত্মি, সন্দেহ প্রভৃতি সর্বপ্রকার আশঙ্কা-নির্মুক্ত অল্পমানকে বাচস্পতি যেই যুক্তিতে ‘স্বতঃ-প্রমাণ’ বলিয়া মানিয়া লইতে বাধ্য হইয়াছেন, সেই যুক্তিতেই স্বতঃ প্রামাণ্যবাদী মীমাংসক এবং বৈদান্তিক পণ্ডিতগণ প্রত্যক্ষ, অল্পমান, শব্দ প্রভৃতি সর্ববিধ প্রমাণ এবং ঐ সকল প্রমাণমূলে উৎপন্ন প্রমা-জ্ঞানকে ‘স্বতঃ প্রমাণ’ বলিয়াই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন।

মীমাংসক এবং অদ্বৈত-বেদান্তের দৃষ্টিভঙ্গীর অনুসরণ করিয়া দ্বৈত-বেদান্তী মাধ্ব-সম্প্রদায়ও প্রামাণ্যের স্বতঃ উৎপত্তি সমর্থন করিয়াছেন এবং ঐ প্রামাণ্যের অবগতিরও ‘স্বতঃ’ বলিয়াই ব্যাখ্যা জানেন প্রামাণ্য-
ও
মাধ্ব-মত
করিয়াছেন। জ্ঞানের যাহা কারণ, ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যের উৎপত্তিরও তাহাই কারণ; এবং যাহার দ্বারা জ্ঞানকে জানা যায়, তাহার দ্বারা ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যকেও জানিতে পারা যায়। ইহাই মাধ্ব-সিদ্ধান্তে জ্ঞানের প্রামাণ্যের স্বতঃ উৎপত্তি এবং স্বতঃ অবগতির রহস্য। অপ্রামাণ্যের উৎপত্তি এবং অবগতি মাধ্ব-মতেও ‘স্বতঃ’ নহে, ‘পরতঃ’। জ্ঞানের কেবল উৎপাদক-সামগ্রী এবং গ্রাহক-সামগ্রী-বলেই জ্ঞানের অপ্রামাণ্যের উৎপত্তি এবং ঐ অপ্রামাণ্যের অবগতি।

১। উক্তকৃতঅল্পমানাদেঃ স্বতঃপ্রামাণ্যমাত্মব্যাচস্পতিভাষ্যে কায়বৈশেষিক-টীকায়াং: ‘দ্বিমতে জ্ঞানসর্বাধাতিচাতি সর্বপ্রভৃতিভবকভাবে যদিপুনরেবং না-ভবিতব্যং সমর্গঃ প্রণতিমকতিভ্যং যথা শ্রম পাভাস’ ইতি বাতিবেকী। অথচবাতিবেকী বা। ‘অল্পমানস্ত স্বতঃ প্রমাণত্বং অবগতাপি সঙ্গতং। তথাহুমানত্বং পরিভো নিরন্তরমন্তবিশ্রমাণকত স্বতঃপ্রামাণ্যম্’। চিৎসুখী, ১২৫-১২৬ পৃষ্ঠা।



সম্ভবপর হয় না। জ্ঞানের উৎপাদক-সামগ্রী হইতে পৃথক, জ্ঞানের কারণ চক্ষুরিস্থির প্রকৃতির বিবিধ দোষ বশতঃই জ্ঞানের অপ্রামাণ্যের উৎপত্তি হইয়া থাকে : এবং জ্ঞানের যাত্রা গ্রাহক-সামগ্রী তদব্যতীত অনুমান-প্রমাণের সাহায্যেই জ্ঞানের অপ্রামাণ্যকে জানা যায়। চোঁটার বিকলতা দেখিয়াই জ্ঞানের অপ্রামাণ্য অনুমিত হইয়া থাকে।^১ জ্ঞানের প্রামাণ্যের স্বতঃ উৎপত্তির এবং স্বতঃ অবগতির কারণ (জ্ঞানের উৎপাদক সামগ্রী এবং গ্রাহক সামগ্রীর স্বরূপ—elements which originate knowledge and make knowledge known) ব্যাখ্যা করিতে গিয়া, মাধব পণ্ডিতগণ বলেন যে, প্রত্যেক প্রকৃতি জ্ঞানের সাধন চক্ষুরিস্থির প্রকৃতির সাহায্যেই প্রত্যেক প্রমুখ জ্ঞান এবং ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্য উৎপাদিত হইয়া থাকে। জ্ঞানের কারণ ইন্দ্রিয় প্রকৃতির যেমন জ্ঞানের জনক শক্তি আছে, সেইরূপ সেই জ্ঞানের প্রামাণ্যের জনক শক্তিও ইন্দ্রিয় প্রকৃতির আছে। ইন্দ্রিয়ের এই জ্ঞান-জনন-শক্তি এবং প্রামাণ্যের জনক শক্তি, একই শক্তি বটে, ভিন্ন শক্তি নহে। সেই শক্তি বশতঃই জ্ঞানের এবং তাহার প্রামাণ্যের উৎপত্তি একই কারণমূলে (ইন্দ্রিয় প্রকৃতি হইতে) উদ্ভিত হইয়া থাকে, তাহাই মাধব-মতে জ্ঞানের প্রামাণ্যের স্বতঃ উৎপত্তির মন্তব্য।^২ জ্ঞান এবং তাহার প্রামাণ্য উভয়ই সাক্ষি-বেদ্য। অমূল্যকাল সাক্ষীই জ্ঞানকে এবং তাহার প্রামাণ্যকে প্রকাশ করিয়া থাকে। জ্ঞানমাত্রই সাক্ষি-বেদ্য বিধায়, অপ্রমা-জ্ঞানও যে সাক্ষি-বেদ্য হইবে, তাহাতে সন্দেহ কি? কিন্তু ঐ অপ্রমা-জ্ঞানে যে অপ্রামাণ্য আছে, তাহা সাক্ষি-বেদ্য নহে। প্রযুক্তি অর্থাৎ ক্ষেত্র বস্তুকে পাঠবার চোঁটার বিকলতা দেখিয়া, অপ্রমা-জ্ঞানের অপ্রামাণ্যের অনুমান হইয়া থাকে (ইদং

১। তত্র উৎপত্তৌ স্বতঃ সাধ জ্ঞানকারণমাত্রকৃত্যম। যেন জ্ঞানং কারণতে তেনৈব তদগতপ্রামাণ্যং কারণত ইতি। কারণৌ স্বতঃ সাধ জ্ঞানগ্রাহক-মাত্রগ্রাহকম্। যেন জ্ঞানং পৃথক তেনৈব তদগতপ্রামাণ্যমপি পৃথক ইতি। অপ্রামাণ্যস্ত পরতত্ত্বমপি বিবিধম্। উৎপত্তৌ কারণৌ চেতি। তত্র উৎপত্তৌ পরতত্ত্বং সাধ জ্ঞানকারণাত্মিককারণকৃত্যম্। কারণৌ পরতত্ত্বং সাধ জ্ঞানগ্রাহক-প্রতি-রিত্তগ্রাহকমিতি বস্তুমিতি।

প্রমাণচন্দ্রিকা, ১৩৪ পৃষ্ঠা, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় ১৯১৬;

২। তথাচ জ্ঞানজনকশক্তি প্রামাণ্যজনকশক্তিক্রোধানেকত্বমেন প্রামাণ্য-কোৎপত্তৌ স্বতঃসিদ্ধিঃ ভাবঃ।

প্রমাণপদ্ধতির অনাদান-কৃত চীকা, ২১ পৃষ্ঠা।



জ্ঞানমপ্রমা বিসংবাদিপ্রবৃত্তিজনকবাৎ) এখানে অপ্রমা জ্ঞানের গ্রাহক-সামগ্রী (সাক্ষী) এবং ঐ জ্ঞানের অপ্রামাণ্যের গ্রাহক সামগ্রী (উল্লিখিত অজ্ঞান) এক বা অভিন্ন নহে, বিত্তিন্ন। এইজন্য অপ্রামাণ্যের বোঝকে কিছুতেই 'স্বতঃ' বলা চলে না, 'পরতঃ' বলিয়াই সিদ্ধান্ত করিতে হয়। এইরূপ অপ্রমা বা মিথ্যা-জ্ঞানের অপ্রামাণ্যের উৎপত্তিও 'স্বতঃ' নহে, 'পরতঃ'। অপ্রামাণ্যের উৎপত্তি কেবল ইন্দ্রিয় প্রকৃতি জন্ম নহে, জ্ঞানের কারণ ইন্দ্রিয় প্রকৃতি হইতে পৃথক্, ইন্দ্রিয় প্রকৃতির বিভিন্ন প্রকার দোষ বশতঃই অপ্রামাণ্যের উৎপত্তি হইয়া থাকে। ইন্দ্রিয় প্রকৃতিতে জ্ঞানের জনক যে শক্তি আছে, সেই শক্তির সত্তিত জ্ঞানের প্রামাণ্যের জনক শক্তির বশতঃ কোন ভেদ না থাকায়, ইন্দ্রিয়-শক্তি-বলে জ্ঞান প্রমা হওয়াই স্বাভাবিক, এবং প্রামাণ্যের স্বতঃ উৎপত্তিই স্বীকার্য। তবুও এখানে স্টেবা এটে যে, জ্ঞানের কারণ ইন্দ্রিয় প্রকৃতিতে নানারূপ দোষ থাকায়, ইন্দ্রিয় প্রকৃতিতে জ্ঞানের প্রামাণ্যের জনক যে শক্তি আছে ঐ শক্তি তিরোহিত হইয়া, তাহার স্থলে জ্ঞানের অপ্রামাণ্যের জনক এক বিরুদ্ধ শক্তির আবির্ভাব হয়। ঐ শক্তির প্রভাবেই জ্ঞান ক্ষেত্রবিশেষে অপ্রমা হইয়া পাড়ায়। জ্ঞানের কারণ ইন্দ্রিয় প্রকৃতিতে জ্ঞানের জনক যে শক্তি আছে, তাহা হইতে সম্পূর্ণ পৃথক্ এক বিরুদ্ধ শক্তি বশতঃই জ্ঞানে অপ্রামাণ্যের উৎপত্তি হইয়া থাকে। এটেকলই অপ্রমা-জ্ঞানের অপ্রামাণ্যের উৎপত্তিকে 'পরতঃ' বলিয়া ব্যাখ্যা করা হইয়াছে। জ্ঞানের প্রামাণ্যের অবগতিকে স্বতঃ বা সাক্ষী-বলয় না বলিয়া, পরতঃ অর্থাৎ নৈয়ামিকের দৃষ্টিতে অজ্ঞান-গম্য বলিয়া স্বীকার করিলে যে স্তরুতর অনবস্থা প্রকৃতি দোষ আসিয়া পড়ে, এবং তাহার ফলে জ্ঞানের প্রামাণ্য-বোধের উপপাদনই যে অসম্ভব হইয়া পাড়ায়, তাহা আমরা মীমাংসা এবং অদ্বৈত-বেদান্তের মন্তের বিচার-প্রসঙ্গেই বিস্তৃত ভাবে আলোচনা করিয়া দেখাইয়াছি। পরতঃপ্রামাণ্যবাদে 'অনবস্থার' হাত হইতে পরিত্রাণ পাইবার উপায় নাই দেখিয়াই, স্তান্ধবাদিক-ভাৎপর্য্য-রচয়িতা সর্ব্বভদ্র-

১. (ক) কল্পনামাত্র জ্ঞানজনকবলক্তিবৈব স্বকারণানাদিতপ্রামাণ্যজনকক-শক্তিঃ। অপ্রামাণ্যজনকমেবশক্তিহেঁদিস্বনামাবির্ভবতি। জপ্তিস্ত পবত এব।

প্রমাণপদ্ধতি, ৯১ পৃষ্ঠা।

(খ) জ্ঞানজনকবলক্তাপ্রামাণ্যজনকবলক্ত্যে তেঁল এব কল্পগতাহ প্রামাণ্য-ভোৎপত্তৌ পরতঃসিদ্ধি আবঃ।

প্রমাণপদ্ধতির জ্ঞানম-কৃত টীকা, ৯১ পৃষ্ঠা।



অতঃপাশ্চাত্য বাচস্পতি মিশ্র জ্ঞানের পরতঃপ্রামাণ্যের সাধক স্বায়োক্ত অনুমানকে যে 'অতঃ প্রমাণ' বলিতে বাধা হইয়াছেন, তাহাও আমরা ইতঃ-পূর্বেই আলোচনা করিয়াছি। সেই আলোচনার সূত্র ধরিয়াই মাক্স-পাণ্ডিতগণ বলেন, পরতঃ প্রামাণ্যবাদীকে অবস্থ্য-দোষ-বারণের ক্ষমতা যদি কোন জ্ঞানকে 'অতঃ প্রমাণ' বলিয়া মানিতেই হয়, তবে সাক্ষি-বেত্তা প্রথমোক্তগণ জ্ঞানকে 'অতঃ প্রমাণ' বলাই যে অধিকতর শক্তিসম্পন্ন হইবে তাহাতে সন্দেহ কি?

জ্ঞানের অতঃপ্রামাণ্যবাদী মাধ্বে-মতে জ্ঞানের প্রামাণ্য বোধকে সাক্ষি-বেত্তা বলায়, স্বয়ম্প্রকাশ, চিন্ময় সাক্ষী স্বীয় চিত্তপতাকে এবং তাহার প্রামাণ্যকে এক সময়েই গোচর করে এইরূপ সিদ্ধান্ত গ্রহণ করায়, উল্লিখিত অবস্থ্যর কোন প্রসঙ্গই উঠে না। জ্ঞান নিজেই নিজেকে এবং নিজের প্রামাণ্যকে প্রকাশ করে ইহা না বলিয়া, সাক্ষী (witnessing Intelligence) জ্ঞান ও জ্ঞানগত প্রামাণ্যকে জ্ঞাপন করে, মাধ্বে এইরূপ বলাও উদ্দেশ্য এই যে, মাধ্বে সিদ্ধান্তে জড় অন্তঃকরণের বৃত্তিকেই (function of the internal organ) জ্ঞান-সংজ্ঞায় অভিহিত করা হইয়া থাকে। জড় অন্তঃকরণের বৃত্তিও জড় এবং পর-প্রকাশ এই জড়ই সে নিজে নিজেকে প্রকাশ করিতে পারে না। স্বপ্রকাশ সাক্ষী-চৈতন্যই জ্ঞান এবং তাহার প্রামাণ্যকে প্রকাশ করে। জ্ঞানের প্রকাশের সঙ্গে সঙ্গেই ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যও প্রকাশিত হইয়া থাকে। প্রামাণ্যের প্রকাশের ক্ষমতা জ্ঞানের প্রকাশক ব্যতীত অন্য কিছুই অর্পণা নাই, এই দৃষ্টিতেই জ্ঞানকে 'অতঃ প্রমাণ' বলা হইয়াছে বৃত্তিতে হইবে।^১

রামানুজ-বেদান্ত-সম্প্রদায়ও জ্ঞানের অতঃপ্রামাণ্য সিদ্ধান্তই সমর্থন করেন। জেয় বস্তুটি প্রকৃতপক্ষে যেই রূপ, সেইরূপেই যখন উহা আমাদের

জ্ঞানের স্বতঃ-
প্রামাণ্য-সম্পর্কে
রামানুজ-
সম্প্রদায়ের অভিমত

জ্ঞানে আসে, তখনই আমরা জ্ঞানকে প্রমা বা সত্য বলি। এক বস্তু অন্য বস্তুরূপে জ্ঞানগোচর হইলেই সেই জ্ঞানকে বলি মিথ্যা বা অপ্রমাণ। কিছুক-খণ্ড দেখিয়া তাহাকে কিছুক-খণ্ড বলিয়া চিনিলে, সেক্ষেত্রেই জ্ঞান 'প্রমা' বা সত্য আখ্যা প্রাপ্ত হইবে; আর কিছুকের

১। ন চ সাক্ষিবেত্তাজ্ঞানবদ্ব্যনুপ্রসঙ্গঃ সমান ইতি বাচ্যম। সাক্ষী স্বয়ম্প্রকাশঃ স্বাত্মনঃ স্বপ্রামাণ্যক গোচরভীতাকীকারাৎ। জ্ঞানৈতদ্ব্যংগভাবোহন্যুপম্যভামিত্যেতৎ। অন্তঃকরণবৃত্তে জ্ঞানিত জড়কেন স্বয়ম্প্রকাশিতঃ প্রমাণমিতি।



টুকনাকে রূপার টুকরা মনে করিলে, জ্ঞানটি সেখানে জ্ঞেয় বস্তুর যথার্থ রূপের পরিচয় দিতে পারে নাই বলিয়া, মিথ্যা বা অপ্রমাণ হইবে। ইহাই জ্ঞানের সত্য ও মিথ্যার, প্রামাণ্য এবং অপ্রমাণের রহস্য। তথাকৃতার্থ-জ্ঞানংহি প্রামাণ্যমুচ্যতে, অন্ততাকৃতার্থজ্ঞানংহি অপ্রামাণ্যম্। মেঘনাদারি-কৃত নয়হ্যমগ্নি, পুষ্টি, প্রমা বা সত্য-জ্ঞানের যাহা স্বভাব দেখা গেল, তাহা হইতেই তাহার প্রামাণ্যের (validity) নিশ্চয় করা চলে, তথাক্তাবধারণাস্বকং প্রামাণ্যমাস্তনৈব নিশ্চীয়তে। নয়হ্যমগ্নি, পুষ্টি; জ্ঞানের প্রামাণ্য নিশ্চয়ের জন্য সেই জ্ঞান চির অস্ত কোন প্রমাণের কিংবা বাহিরের কারণের উপর নির্ভর করিতে হয় না। প্রমা বা যথার্থ জ্ঞানে সামান্যতম বলেন, জ্ঞেয় বস্তুর যে প্রকৃত রূপের অবধারণ আছে, ইহাই প্রমা-জ্ঞানের প্রমার বা প্রমাণ্য বলিয়া জানিবে। এতদ্ব্যতীত প্রামাণ্য বলিয়া অস্ত কোন পদার্থ নাই, যাহার সাধনের জন্য প্রমা বা যথার্থ জ্ঞানের সাধন ছাড়িয়া, অপর কোন সাধনের কিংবা প্রমাণের লবণ লওয়া আবশ্যক সেক্ষেপে করে। এই সকল বাহিরের সাধনেরও প্রামাণ্য যাচাই করা প্রয়োজন হইয়া পড়ে। ফলে, 'অনবস্থা দোষই' আসিয়া লাড়ায়। এই 'অনবস্থা দোষের' পরিহারের জন্য জ্ঞানের প্রামাণ্যের সাধক প্রামাণ্যমূলকে অগত্যা 'সত্য: প্রমাণ' বলিয়া মানিতে গেলেই, পরতঃ প্রামাণ্যবাদীর 'পরতঃ প্রামাণ্যবাদ' অচল হইয়া পড়ে। অনবস্থা-পরিহারায় কল্হচিং স্বত্বাকীকারচ ন পরতঃপ্রামাণ্যম্। নয়হ্যমগ্নি, পুষ্টি; প্রাণি বা চেটার সাফল্য দেখিয়া পরতঃপ্রামাণ্যবাদী যে জ্ঞানের পরতঃপ্রামাণ্যের অনুমান করিয়া থাকেন, সেখানেও প্রশ্ন আসে এই যে, বুদ্ধিমান্ দর্শকের বস্তু-প্রাপ্তির এইরূপ চেটা বা প্রবৃত্তির মূল কি? তাহাব এই প্রবৃত্তি কি জ্ঞানমূলক, না অজ্ঞানমূলক? যখন কোনও ব্যক্তিকে আমরা কোনও বস্তু দেখিয়া তাহার প্রতি ঋণিত হইতে দেখি, তখন সহজভাবে এই কথাই মনে হয় যে, ঐ ব্যক্তির ঐরূপ প্রবৃত্তির মূলে আছে তাহার প্রত্যক্ষের প্রামাণ্য-বোধ। তাহার দেখাটা ঠিক ইহা না বুঝিলে, কখনই ঐ ব্যক্তি ঐ বস্তুটি পাইবার জন্য উহার প্রতি ঋণিত হইত না। বুদ্ধিমান্ ব্যক্তি জানিয়া গুনিয়াই চেটা করেন, না জানিয়া করেন না। কোনও ক্ষেত্রে জ্ঞানের প্রামাণ্যে সন্দেহের কারণ ঘটিল, ঐ সন্দেহ দূর করিবার জন্যও লোকের



প্রবৃতি বা চেষ্টা হইতে দেখা যায়। ইরূপ চেষ্টার মূলে জিজ্ঞাসুর যে জ্ঞান আছে, তাহাকে তো স্বতঃপ্রমাণই বলিতে হইবে, নতুবা সে-স্থলেও তো 'অনবস্থান' আপত্তি উঠিবে। দ্বিতীয়তঃ সৰ্ব্বক্ষেত্রেই যদি জ্ঞানের প্রামাণ্যকে 'পরতঃ' বা সংবাদমূলক, অসুমান গণ্য বলিয়া সিদ্ধান্ত করা হয়, তবে সকলস্থল সংবাদের পুনীক্ষা সম্ভবপর হয় না বলিয়া, আমাদের জ্ঞানের বহু অংশেরই প্রামাণ্য নিকৃপণ করা যায় না। সেই অবস্থায় জ্ঞানের কোন মূল্যও দেওয়া যায় না। সৰ্ব্বত্র সন্দেহবাদই (scepticism) জ্ঞানের রাজ্যকে আচ্ছন্ন করিয়া তোলে। এইজন্য জ্ঞানের 'স্বতঃপ্রামাণ্য'-সিদ্ধান্তই স্বীকার্য। অতঃপর কোন প্রশ্নের আপেক্ষা না রাখিয়া, জ্ঞান যে-ক্ষেত্রে জ্ঞেয় বস্তুর সত্যতা প্রকাশ করতঃ স্বীয় 'প্রমা'রূপের পরিচয় দেয়, সে ক্ষেত্রে জ্ঞানের সঙ্গে সঙ্গে জ্ঞানের প্রামাণ্যের বোধও জ্ঞান-সামগ্রী-বলেই উদ্ভিত হয়। উঠাই নামাসুজ-মতে জ্ঞানের 'স্বতঃ প্রামাণ্যের' মন্ত্য বলিয়া জানিবে। পূর্বে অসুভবসাপেক্ষ বলিয়া স্থিতি বাসাসুজের মাত্র 'স্বতঃপ্রমাণ' মাত্র। জ্ঞানের স্বতঃপ্রামাণ্য স্বীকার করিলে, জ্ঞানে প্রামাণ্যের সম্মেহের উদয় হয় কেন? পরতঃপ্রামাণ্যবাদীর এতকপ প্রশ্নের উত্তরে নামাসুজ-সম্প্রদায় বলেন, যে-সকল সাধনমূলে জ্ঞান উৎপন্ন হয় এবং জ্ঞান যায়, ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যও তাহাদের সাহায্যেই উৎপন্ন হয় এবং জানা যায়। জ্ঞানের উৎপাদক-সামগ্রী এবং গ্রাহক-সামগ্রীই ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যেরও উৎপাদক এবং গ্রাহক বটে। তবে ক্ষেত্রবিশেষে জ্ঞান সামগ্রীর মধ্যে কোথায়ও কিছু দোষ (defect) থাকার দরুন জ্ঞান জ্ঞেয় বস্তুর প্রকৃত রূপের পরিচয় দিতে সমর্থ হয় না, জ্ঞানের 'তথ্যভূতার্থবিধারণ'-ক্ষমতা সেখানে ব্যাহত হয়, এবং তাহাতেই ফল কোন কোন স্থলে জ্ঞানের প্রামাণ্য সম্পর্কেও সন্দেহ জাগরক হয়, কিন্তু ইহা'র দ্বারা জ্ঞানের স্বতঃপ্রামাণ্য-সিদ্ধান্তের অপলাপ হয় না।^১

জ্ঞানের 'স্বতঃপ্রামাণ্য'-সিদ্ধান্ত নিম্নার্কে সম্প্রদায়েরও অভিপ্রেত।
 জ্ঞানের স্বতঃ- জ্ঞানের স্বতঃপ্রামাণ্যের অর্থ কি? এই প্রশ্নের উত্তরে
 প্রামাণ্য সম্পর্কে মাধবমুকুন্দ তাঁহার পরপক্ষপরিবন্ধে বলিয়াছেন, প্রামাণ্য
 নিম্নার্কে সম্প্রদায়ের মাধবমুকুন্দ তাঁহার পরপক্ষপরিবন্ধে বলিয়াছেন, প্রামাণ্য
 সিদ্ধান্ত শব্দের অর্থ প্রমাণ অর্থাৎ জ্ঞানের যথার্থতা। জ্ঞানের

১। ক্যাম্বুকুলীল পু'খ. ১৭ পৃষ্ঠা;



এই যথার্থতা বা প্রমাণ সেই ক্ষেত্রেই শুধু দেখা যায়, যেখানে জ্ঞেয় বস্তুর সত্য রূপকে অবলম্বন করিয়া জ্ঞান উৎপন্ন হয়। রূপার খণ্ড দেখিয়া 'ইহা একখণ্ড রূপা' এইরূপে যে জ্ঞানোদয় হয়, সেই জ্ঞান জ্ঞেয় বস্তুর যথার্থ স্বরূপকে অবলম্বন করিয়া উৎপন্ন হইয়াছে বলিয়া, ঐ জ্ঞানকে (তদবতি তৎ-প্রকারক জ্ঞান বা) 'প্রমা-জ্ঞান' আখ্যা দেওয়া হইয়া থাকে। কিন্তু খণ্ডকে রূপার খণ্ড মনে করিলে, ঐ জ্ঞান 'তদবতি তৎপ্রকারক' হয় না, অর্থাৎ) ঐরূপ জ্ঞানে জ্ঞেয় বস্তুর প্রকৃত রূপের পরিচয় পাওয়া যায় না। এই জন্য ঐ জাতীয় জ্ঞানকে প্রমা-জ্ঞান বলা যায় না, উহা অপ্রমা বা মিথ্যা-জ্ঞান। জ্ঞানের ঐরূপ সত্যতা এবং মিথ্যাত্বের, প্রামাণ্যের এবং অপ্রামাণ্যের মাপকাঠি কি? উহার উত্তরে মাধবমুন্স বলেন, জ্ঞান প্রমা বা যথার্থ তওয়াই সত্যবিক। জ্ঞানের উপাদানের মধ্যে কোথায় কোনরূপ দোষস্পর্শ না থাকিলে, জ্ঞানের সামগ্রী বা উপাদান জ্ঞানকে যেমন উৎপাদন করে, সেইরূপ ঐ জ্ঞানের প্রামাণ্যকেও উৎপাদন করিয়া থাকে। তাৎপর্য এই সামগ্রী বা উপাদানমূল জ্ঞানটি আমাদেব গোচর হয়, সেই সামগ্রী বলেই জ্ঞানের প্রামাণ্যকেও আমরা জামিত পারি। দোষ অপ্রমা বা মিথ্যা-জ্ঞান উৎপাদন করে মিথ্যা-জ্ঞানও এক শ্রেণীর জ্ঞান। সুতরাং ভ্রম-জ্ঞানের ক্ষেত্রে যে জ্ঞানের সামগ্রী বা উপাদান বিদ্যমান আছে, তাহা অবশ্য হাকাতা। তবে যেখানে জ্ঞানের সামগ্রীতে দোষ থাকার দরুণই সেই শ্রেণীর জ্ঞানকে অপ্রমা বা ভ্রম বলিয়া অভিহিত করা হইয়া থাকে। জ্ঞানের সামগ্রী বা উপাদান সত্য এবং মিথ্যা, উভয় প্রকার জ্ঞানের ক্ষেত্রেই বিদ্যমান থাকে। জ্ঞানের সামগ্রীর সহিত দোষ মিলিত হইয়া জ্ঞানকে অপ্রমায় পরিণত করে। জ্ঞানের সামগ্রীতে কোনরূপ দোষ সম্পর্শ না থাকিলে, জ্ঞান সে ক্ষেত্রে প্রমা বা যথার্থ হইবে, উহাই জ্ঞানের স্বভাব। নিত্যক সম্প্রদায়ের মতে দোষাত্মক-সত্বকৃত অশ্রুনিরপেক্ষ জ্ঞান-সামগ্রীকেই জ্ঞানের প্রামাণ্যের জনক এবং গ্রাহক বলা হইয়া থাকে। দোষাত্মকে সত্যান্বিতপেক্ষে ৫ সতি যাবৎ স্বাশ্রয়ভূতপ্রমাগ্রাহকসামগ্রী গ্রাহকঃ স্বতন্ত্রম্। তেন প্রামাণ্যং গৃহ্যতে। পরপক্ষপিরিবজ্ঞ, ২৫৩ পৃষ্ঠা।

১। প্রামাণ্যঃ স্বতঃ এব গ্রাহকঃ প্রামাণ্যঃ নাম তদযথার্থ্যঃ লবক তদবতি তৎপ্রকারকজ্ঞানকম্ স্বতন্ত্র যাবৎ স্বাশ্রয়ভূত-প্রমাগ্রাহকসামগ্রীয়াঃ প্রাকৃতম স্বতন্ত্রম্। পরপক্ষপিরিবজ্ঞ, ২৫২-২৫৩ পৃষ্ঠা ;



পরন্তু: প্রামাণ্যবাদী নৈয়ায়িকের দৃষ্টির অনুসরণ করিয়া দোষের অভাবকে প্রামাণ্যের সহকারী কারণ হিসাবে গণনা করিলে, (জ্ঞানের সামগ্রী বা উপাদান ছাড়াও দোষের অভাবকে প্রামাণ্যের হেতু বলিয়া গৃহণ করিলে) নিম্বার্ক-সম্প্রদায়ের এই মত ভ্রো পরন্তু: প্রামাণ্যবাদেরই অস্বত্ব হইয়া দাঁড়ায়। এইরূপ মতকে নিম্বার্ক সম্প্রদায় স্বত: প্রামাণ্যবাদের মধ্যাহ্ন ভান করেন কি হিসাবে? এইরূপ আপত্তির উত্তরে নাথবনকন্দ বলেন যে, জ্ঞানের প্রামাণ্য-সাধনের জন্য জ্ঞানের সামগ্রী বা উপাদানের অতিরিক্ত আগন্তুক কোন ভাবরূপ (positive) কারণের অপেক্ষা থাকিলেই, সেক্ষেত্রে জ্ঞানের স্বত: প্রামাণ্য-সিদ্ধান্ত করা চলে না। জ্ঞানকে ঐকম ক্ষেত্রে 'পরন্তু: প্রমাণ' বলিয়াই মানিয়া লইতে হয়। আগন্তুক ভাবরূপ হেতুপেক্ষায়: পরন্তু: প্রামাণ্যে পরপক্ষগিরিবজ্জ, ২৫৩ পৃষ্ঠা, আগন্তুক কোন ভাবরূপ কারণের অপেক্ষা না থাকিলে, দোষের অভাবরূপ কারণকে সহকারী বলিয়া গৃহণ করিলেও, তাহা দ্বারা জ্ঞানের স্বত: প্রামাণ্যের বাধাত জন্মে না। ইহাট নিম্বার্ক সম্প্রদায়ের মতে জ্ঞানের 'স্বত: প্রামাণ্যের' মূল কথা। জ্ঞানের পরন্তু: প্রামাণ্যের সমর্থক নৈয়ায়িক এবং বৈশেষিকের মতে অনুবাসায়ের (introspection) সাহায্যে জ্ঞানকে জানা যায়, অনুমানের সাহায্যে জ্ঞানের প্রামাণ্য গৃহীত হয়। এই মতে জ্ঞান-সামগ্রী হইতে পৃথক্ ভাবরূপ অনুবাসায়-জ্ঞানকে জ্ঞানের গ্রাহক, এবং সার্বক-চেতীর (সকল-প্রকৃতির) জনক অনুমানকে জ্ঞানের প্রামাণ্যের গ্রাহক বলিয়া: অঙ্গীকার করায়, এই মত 'পরন্তু: প্রামাণ্যবাদ' নামে প্রসিদ্ধি লাভ করিয়াছে। পরন্তু: প্রামাণ্যবাদের উল্লিখিত ভাবপন্থাই নিম্বার্কপন্থী বৈদান্তিকগণ গ্রহণ করিয়াছেন ৷



নবম পরিচ্ছেদ

অপ্রমা-পরিচয়

জ্ঞানের প্রামাণ্য পরীক্ষা করা গেল। এই প্রবন্ধে অপ্রমা বা মিথ্যা জ্ঞানের পরিচয় নিশ্চিত করা যাইতেছে। অপ্রমা কাকে বলে? এই প্রশ্নের উত্তরে বিশ্বনাথ ভাঁহার ভাষাপরিচ্ছেদে বলিয়াছেন, তচ্ছূন্য তত্ত্বতীর্থাশ্রয়প্রমা সা নিরূপিতা। ভাষাপরিচ্ছেদ, ১২৭ কারিকা, যে-বস্তু প্রকৃতপক্ষে যেখানে নাট, সেখানে সেই অবিজ্ঞান বস্তু সম্পর্কে যে জ্ঞান উৎপন্ন হয়, সেইরূপ জ্ঞানই অপ্রমা বা মিথ্যা-জ্ঞান বলিয়া জানিবে। আলোচ্য অপ্রমা-জ্ঞান প্রধানতঃ দুই প্রকার— (ক) ভ্রম এবং (খ) সংশয়। ভ্রম ও সংশয় ছাড়া, ভয়ধর্ম স্মৃতি, স্বপ্ন, অনশ্বাসায়, উহ প্রভৃতিও অপ্রমারে নানারূপ রকমাক্রম বটে। অপ্রমার ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে আমরা এই সকলেরও পরিচয় দিতে চেষ্টা করিব। সংশয়ের বা'খা'য় শ্রীযুক্ত বৈশেষিক বলেন, 'বিমর্শ, সংশয়ঃ,' 'বিমর্শ' শব্দের অর্থ বিচ্ছিন্ন জ্ঞান; কোন একটি পদার্থে একই সময়ে পরস্পর বিচ্ছিন্ন নানা প্রকার জ্ঞানোদয়ের নাম সংশয়। এই সংশয়ও যে এক জ্ঞানীয় জ্ঞান, তাহা অবশ্য দীকার্য। নিশ্চয়ের অভাবই সংশয় নহে। কেননা, যেই বিষয়-সম্পর্কে আমাদের কোনরূপ জ্ঞানই নাট, সেই বিষয়েও নিশ্চয়ের অভাব আছে, কিন্তু সেট সম্পূর্ণ অজ্ঞাত বিষয়ে তো কাহারও কখনও কোনরূপ সংশয়ের উদয় হইতে দেখা যায় না। একই কালে একই পদার্থে পরস্পর বিচ্ছিন্ন একাধিক ধর্ম থাকে না, থাকিতে পারে না। একই পদার্থে একই সময়ে যাহা থাকিতে পারে না সেইরূপ পরস্পর বিচ্ছিন্ন একাধিক ধর্মের একত্র জ্ঞান জন্মিলেই সেই জ্ঞান সংশয়াবকই হইবে। নেয়ামিকের আলোচ্য দৃষ্টির অনুরূপ দৃষ্টিতে সংশয়ের সঞ্জন এবং বিভাগ করিতে গিয়া হৈতবেদান্তী যাক্স সম্প্রদায় বলেন, যেই জ্ঞানে বস্তুর প্রকৃত রূপের অবধারণ বা নিশ্চয় নাট, তাহাকেই সংশয় বলে।

১। এতদ্বিত্ববিশুদ্ধতাবাতাবপ্রকারকং জ্ঞানং সংশয়ঃ।

সিদ্ধান্তমুক্তাবলী, ১৩০ কারিকা;



কিমিদং সংশয়ম্? অনবধারণঃ' উদ্ভিত্তি, প্রমাণচন্দ্রিকা, ১০২ পৃষ্ঠা, কলিকাতা। বিষয়ঃ বিঃ সং, উল্লিখিত 'অনবধারণ' কথাটির তাৎপর্য্য বিশ্লেষণ করিয়া সংশয়ের একটি নির্দিষ্ট সংজ্ঞা দিতে গিয়া শ্রীমজ্জলারি শেখাচার্য্য তাঁহার প্রমাণচন্দ্রিকায় বলিয়াছেন যে, 'একই পদার্থে প্রতিজ্ঞাত পরস্পর বিরুদ্ধ একাধিক ধর্ম্মকে অবলম্বন করিয়া যেই জ্ঞানের উদয় হয়, তাহাকেই সংশয় ('অনবধারণ-জ্ঞান') বলিয়া জানিবে। জ্ঞানমাত্রই কিছু সংশয় নহে, তাহা হইলে পুস্তকাদ্বারা অবস্থিত আমার এই পুস্তকের সত্য-জ্ঞানও সংশয় লক্ষণাক্রম্যই হইয়া দাঁড়ায় না কি? সংশয়-জ্ঞানের যথার্থ স্বরূপ-প্রদর্শনের জন্তই জ্ঞানকে 'একাধিক বিরুদ্ধ ধর্ম্মবিশিষ্ট' এইরূপে বিশেষ করিয়া বলা হইয়াছে বৃত্তিতে হইবে। সংশয়কে কেবল 'একাধিক ধর্ম্মবিশিষ্ট' হইলেই চলিবে না, সেটো ধর্ম্মগুলি আবান পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্ম হওয়া চাই, নতুবা 'ঘটো দুইটি' 'ঘটো বৃক্ষঃ' এর প্রকারে জ্ঞানে ঘটো ঘটঃ এবং বৃক্ষাঃ, ঘটো বটঃ এবং বৃক্ষঃ, এইরূপ একাধিক ধর্ম্মের ভাতি হওয়ায়, ঐরূপ জ্ঞানও সংশয়ই হইয়া পড়ে। আলোচ্য ধর্ম্মসকল পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্ম নহে বলিয়াই, ঐরূপ জ্ঞানকে সংশয় বলা চলে না। সংশয়ের প্রকাশক বিরুদ্ধ ধর্ম্মসকল কোন একটিমাত্র পদার্থকে (ধর্ম্মকে) আশ্রয় করিয়া যেখানে আশ্রয়প্রকাশ লাভ করে, সেই ক্ষেত্রেই সংশয়ের উদয় হইতে দেখা যায়। ফলে, বৃক্ষপুত্রয়ো, বৃক্ষ এবং পুত্রঃ, ঘট-পট-সুস্ত-কুস্তাঃ, ঘট, পট, খুটি এবং ঘড়া, এইরূপ সমূহাবলম্বন-জ্ঞানের (collective cognition) ক্ষেত্রে সংশয়ের লক্ষণের অতিব্যাপ্তির প্রশ্ন আসে না। সমূহাবলম্বন জ্ঞানে (collective cognition) নানা প্রকার বিরুদ্ধ ধর্ম্মের ভাতি হয় বটে, তবে সেই বিরুদ্ধ ধর্ম্মের ভাতি কোন একটি পদার্থকে (ধর্ম্মকে) আশ্রয় করিয়া উদ্ভিত হয় না। বিভিন্ন ধর্ম্মকে আশ্রয় করিয়া উৎপন্ন হইয়া থাকে এই জন্তই সমূহাবলম্বন-জ্ঞানকে (collective cognition) কোনমতেই সংশয়ের লক্ষ্য বলা চলে না। সংশয়ের স্থলে যেই ব্যক্তির সংশয় জন্মে, তাহার দৃষ্টিতে একই সময়ে সংশয়ের মূল পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্মগুলি অতি স্পষ্টভাবে প্রকাশিত

১. একমিৎ ধর্ম্মিণ ভাসমানবিরুদ্ধানেকাকারাবসারি জ্ঞানইহং অনবধারণ-পদেন বিবক্ষিতম্।



তত্ত্বা বাঞ্ছনীয়। একই বস্তুতে একাধিক বিকল্প ধর্মের প্রকাশ একই সময়ে সমানভাবে না ঘটিলে, সেক্ষেত্রে সংশয়ের উদয় হয় না, চইতে পারে না। উহা বুঝাইবার জন্যই মাধোক্ত সংশয়ের লক্ষণে 'ভাসমান' পদটির অবতারণা করা হইয়াছে। বুদ্ধিতে চইতে পথে চলিতে চলিতে পথের উপর পতিত কিছুকের টুকরা দেখিয়া, 'ইদং বজ্রতম' এইরূপে য ভ্রম জ্ঞানের উদয় হয়, সেখানে একই কিছুক-খণ্ডে পরস্পর বিরুদ্ধ গুণিত-ধর্মের এবং রজতের ধর্মের বোধ হয় বাটে, কিন্তু সেই বিরুদ্ধ ধর্ম চইটি একই সময়ে জ্ঞাতার দৃষ্টিতে ভাসে না। যখন ভ্রান্ত ব্যক্তির কিছুক খণ্ডে মিথ্যা-রজত বোধের উদয় হয়, তখন সেখানে রজতের বিরুদ্ধ কিছুক-খণ্ডের জ্ঞান জন্মে না, আবার যখন কিছুক-খণ্ডের বোধ উৎপন্ন হয়, তখন বজ্র-জ্ঞানের উদয় হয় না। অর্থাৎ একই সময়ে গুণিত ও বজ্র, এই চইটি পদার্থের পরস্পর-বিরুদ্ধ ধর্মের বোধ গুণিতকে অবলম্বন করিয়া ভ্রমের স্থলে প্রকাশ পায় না। এইজন্য 'ইদং বজ্রতম' এইরূপ ভ্রম-জ্ঞানকে কানম'তই সংশয় বলা চল না। এই সংশয়কে শ্রায়-স্বত্রকার গৌতম (ক) সাধারণ-বস্তুজ্ঞান সংশয়, (খ) অসাধারণ-বস্তুজ্ঞান সংশয়, (গ) বিপ্রতিপত্তি বা বিরুদ্ধার্থ প্রতিপাদক বাক্যমূলক সংশয়, (ঘ) উপলব্ধির অবাবস্থাজ্ঞান সংশয় এবং ঙা অতুল্যলব্ধির জ্ঞানবস্তুজ্ঞান সংশয়, এই পাঁচ প্রকার বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। নিম্নে আমরা ঐ সকল সংশয়ের বিস্তৃত বিবরণ লিপিবদ্ধ করিতেছি।

সংস্কার অন্ধকারে পথের ধার উচ্চভাষ্য এবং বিস্তৃতিতে মানুষেরই সমান একটি বুদ্ধা গাছের গুঁড়ি দেখিয়া, গাছের গুঁড়ি এবং মানুষের কানরূপ বিশেষ ধর্মের নির্ণয় করিতে চেষ্টা করিয়াও অপারগ হইয়া পথিক সংশয় করিয়া থাকেন। অতএব ঐ যে দেখা যাইতেছে, উহা কি একটি গাছের গুঁড়ি, না একটি মানুষ? এই প্রকার সংশয়ের মূলে

১। কানঃ সংশয়ঃ হৃদয়াক্ত অথ বট ইতি জ্ঞানেন্দ্রিয়ব্যাধিঃ, অতোহনেকা কাবাবগাচ্ছত্রাকন্ম্, তাবত্বাক্ত বাপুকাগী খটপটব্রহ্মকৃত্য ইত্যাদি সমুদায়ব্রহ্মেন্দ্রিয় ব্যাধিঃ, তৎসংশয়ানার্থং এক'বন্ম্ ধর্মিণ'তি। তাদৃক্বে বৃক্ষঃ শিশলশা, বটো-দ্ব্যবস্থিত্যাদিজ্ঞানেন্দ্রিয়ব্যাধিঃ, অতো বিকলোতি। তাবত্বাক্তে ইদং বজ্রতম'ত্ব অনেন্দ্রিয়ব্যাধিঃ, অতো ভাসমানেন্দি। অত্র বিরোধে ভাসমানবৃত্ত বিবক্ষিতব্যাহোক্ত-দ্যাদেতাংবেয়ম্। যম্যপচরিক্য, ১২৩ খুটা, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় সং,

এইরূপ সংশয় হওয়া খুবই স্বাভাবিক। মহান্যায়ানের নিকটবর্তী বটে গেছে হৃত বাস করে, এইরূপে ধিনি বহুদিন হইতে কুনিয়া আসিতেছেন, তিনি যদি বিশেষভাবে লক্ষ্য করিয়াও এই বটে গেছে হৃত দেখিতে না পান, তবে তাঁহার মনে এইরূপ সংশয় হওয়া স্বাভাবিক নহে যে, হৃত কি বস্তুতঃ নাই, সেইজন্যই আমি হৃত দেখিতে পাউতেছি না, কিংবা হৃত গেছে থাকিয়াও তাহার তিরোধান শক্তি বলতঃ তিরোহিত হইয়া আছে, এইজন্যই যুদ্ধে অনশ্রুত হৃত আমার দৃষ্টিগোচর হইতেছে না। এইরূপে যে সংশয়ের উদয় হয়, তাহাকে অমূল্যবস্তুর অবাবস্থামূলক সংশয় বলা হইয়া থাকে। উল্লিখিত গৌতমের মতেই সমালোচনা করিয়া মান্ন-বেদান্তী বলেন যে, মহর্ষি গৌতম আলোচ্য দৃষ্টিতে সংশয়কে পাঁচ প্রকারে বিভাগ করিলেও, মীরভাবে বিচার করিলে দেখা যায় যে, উপলব্ধির অব্যবস্থা এবং অমূল্যবস্তুর অবাবস্থামূলে সংশয়ের যে দুইটি স্বতন্ত্র বিভাগের উল্লেখ করা হইয়াছে, তাহার কোনই মূল্য নাই। কেননা, সর্বপ্রকার সংশয়ই উপলব্ধির অব্যবস্থা এবং অমূল্যবস্তুর অবাবস্থার ফলেই উৎপন্ন হইয়া থাকে। সুতরাং উক্ত সংশয়মাত্রেরই কারণ, কোন প্রকার বিশেষরূপ সংশয়ের কারণ নহে। যে দুইটি বিকল্প কোটিকে লইয়া সংশয়ের উদয় হয়, তাহা যে কোন একটির নিশ্চয়ের হ্রাস না থাকাই উপলব্ধির অব্যবস্থা, এবং যে-কোন একটির অসত্যের নিশ্চয়ের প্রবলত্ব হ্রাস না থাকাই অমূল্যবস্তুর অব্যবস্থা বলিয়া নৈমাত্তিক ব্যাখ্যা করিয়াছেন। সংশয়মাত্রেরই এই দুইটি থাকা একান্ত আবশ্যিক। যাহার গোড়া, কি মানুষ, ইহার একটার নিশ্চয় হইলে, কি না ইহার একটার অসত্য বৃদ্ধা গোল, সেক্ষেত্রে গাছের গোড়া, না মানুষ, এইরূপ সংশয় কিছু-এক জন্মিলে না। যাহার গোড়া এবং মানুষের দৈর্ঘ্য, বিকৃতি পৃষ্টি সাধারণ-ব্যবহৃত জ্ঞান থাকিলেও, বিশেষ নিশ্চয় থাকিলে, এই অবস্থায় সংশয় উৎপন্ন হইতে পারে না বলিয়া, আলোচ্য উপলব্ধি এবং অমূল্যবস্তুর অব্যবস্থাকে সংশয়ের সাধারণ কারণ

১। (ক) সমন্বয়নকর্মের লক্ষ্যত্রিভাষ্যসংকলনকর্ম সম্পন্ন। ১৩/৫/৬০
নির্বাহাযোগ্য। নিম্নলি: সংসদ: কলকাতা, ১৩/৫/৬০.

[illegible]

କବିତୀର୍ଣ୍ଣ-କୃତ ଶ୍ରୀମଦ୍‌ସତ୍ତ୍ୱ, ୨-୧୦ ପୃଷ୍ଠା ।

বলিয়াই বুঝিতে হইবে। ফলে, সংশয় পাঁচ প্রকার না হইয়া তিন প্রকারই হইয়া দাঁড়াইবে। দ্বিতীয়তঃ মাধব-পণ্ডিতগণ উপলব্ধির অবাবস্থা এবং অমুপলব্ধির অবাবস্থামূলক সংশয়কে, এমন কি ন্যায়োক্ত বিপ্রতিপয়িত্ব এবং অসাধারণ ধর্মজ্ঞান সংশয়কেও সাধারণ-ধর্মমূলক সংশয়ের মধ্যে অন্তর্ভুক্ত করিয়া, সংশয়কে সাধারণ ধর্মজ্ঞান এক প্রকার বলিয়াই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। এট অমুর্ভাব ব্যাখ্যা করিতে গিয়া মাধব পণ্ডিতগণ বলেন, অন্ধকার-গৃহে বিদ্যমান ঘটের আলোক-আনয়ন প্রভৃতির ফলে উপলব্ধি হইয়া থাকে। আবার অবিদ্যমান ঘটেরও সূংশিল্পীর শিল্প-নৈপুণ্যের ফলে উপলব্ধি হইতে দেখা যায়। এট অবস্থায় উপলব্ধিকে বিদ্যমান এবং অবিদ্যমান, এই উভয় প্রকার ঘটের সাধারণ-ধর্ম হিসাবেই গ্রহণ করা যাউতে পারে। তারপর সর্বদা সর্বত্র বিরাজমান ঈশ্বরেরও যেমন প্রত্যক্ষতঃ উপলব্ধি হয় না, সেটরূপ আকাশ-কুসুম প্রভৃতি অলৌকিক বস্তুবও প্রত্যক্ষতঃ উপলব্ধি হইতে দেখা যায় না। অমুপলব্ধিকেও এই অবস্থায় নিত্য পরমেশ্বরের এবং অলৌকিক আকাশ-কুসুম প্রভৃতির সাধারণ-ধর্ম বলিয়া অনায়াসেই গ্রহণ করা যায় এবং সেট সাধারণ-ধর্মমূলেই ঐ সকল সংশয়ের উপপাদন করা চলে। অসাধারণ ধর্মের জ্ঞানমূলে আকাশের গুণ শব্দ নিত্য, কি অনিত্য, এইরূপে যে সন্দেহের উদয় হয়, তাতা বিস্ময়জনক বলিলেও দেখা যায় যে, উহাও বস্তুতঃশব্দে সাধারণ-ধর্মের জ্ঞানজ্ঞাত সংশয়ই বাটে। প্রথমতঃ কথা এই যে, 'শব্দ একমাত্র আকাশের গুণ' এইরূপ বুলিয়া তো কাহারও কোনরূপ সন্দেহেরই উদয় হইবে না। কেননা, সন্দেহের তটটি কোটি অবস্থা থাকা চাই, এইটা না এইটা, এইরূপ কোটিদ্বয়ের চান না হইলে সেখানে সংশয়ের কথাই উঠে না। অসাধারণ-ধর্মমূলে যেখানে সংশয়ের উদয় হইবে, সেফেদ্রেও সংশয় উপপাদনের ক্ষমতা সংশয়ের তটটি কোটিকে স্পষ্টভাবে উল্লেখ করিতে হইবে। আলোচ্য স্থলে 'নিত্য, কি অনিত্য', ইহাই সেই কোটিদ্বয়। শব্দই শব্দের অসাধারণ-ধর্ম, ইহাকে শব্দের অসাধারণ-ধর্ম বলা হয়, কারণ, ঐ শব্দই ধর্মটি একমাত্র শব্দে আছে, শব্দ ভিন্ন অন্য কোন নিত্য বস্তুতেও ঐ (শব্দই) ধর্ম নাই, এবং অনিত্য বস্তুতেও উহা নাই। শব্দের ধর্ম শব্দকে অপরাপর নিত্য



এবং অনিত্য। এই উভয়বিধ পদার্থের অভাবরূপ সাধারণ-ধর্মই আছে। ফলে, শব্দ নিত্য, কি অনিত্য, এইরূপ সংশয়কেও সাধারণ-ধর্মমূলক সংশয়ই বলা চলে। পার্থক্য শুধু এই যে, 'স্থাপূর্বা পুরুষোবা', মানুষ, বা গাছের গোড়া, এইপ্রকার সংশয়ের স্থলে স্থাপু ও পুরুষের সাধারণ-ধর্ম দৈর্ঘ্য, বিস্তৃতি প্রভৃতির বোধ হয় ভাবমূলে, (positively) আর শব্দ নিত্য, কি অনিত্য, এতরূপ স্থলে শব্দের ধর্ম শব্দকে নিত্য এবং অনিত্য, এই উভয় কোটির অভাবরূপ সাধারণ-ধর্মের বোধ হয় অভাবমূখে (negatively)। তারপর, বিপ্রতিপত্তি অর্থাৎ বিরুদ্ধ উক্তি প্রত্নুক্তি প্রভৃতি ভেদে দেখা যায় সংশয়ের প্রয়োজনকমাত্র, সাক্ষাৎ সাধন নহে। ই সকল স্থলেও যে সাধারণ-ধর্মের জ্ঞানবশত,ই সংশয়ের উদয় হয়, উহা জ্ঞান-বৃত্তির রচয়িতা বিন্দনাথ প্রভৃতিও স্বীকার করিয়াছেন। মহর্ষি কণাদও সংশয়কে সাধারণ-ধর্মের জ্ঞানজনিত এক প্রকার বিনিয়াই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। মহর্ষি কণাদের বৈশেষিক সূত্রের উপস্থানে পণ্ডিত শঙ্কর মিশ্র বলিয়াছেন যে, স্যামাচাৰ্য্য গৌতম তাঁহার জ্ঞান-দর্শনে অসাধারণ-ধর্ম প্রভৃতির জ্ঞানমূলে সংশয়ের পাঁচ প্রকার বিভাগ প্রদর্শন করিলেও, বোদ্ধাচাৰ্য্য কণাদ তাঁহা অস্বীকার করেন নাই। তাঁহার কারণ এই যে, মহর্ষি কণাদ সংশয়ের জ্ঞান 'অনধ্যবসায়' (indecision) নামে এক প্রকার জ্ঞান স্বীকার করিয়াছেন। কণাদের সিদ্ধান্তে আলোচ্য অসাধারণ-ধর্মের জ্ঞান 'অনধ্যবসায়' নামক জ্ঞানেরই কারণ, সংশয়ের উদ্ভাব কারণ নহে। সাধারণ-ধর্মের (common character) বোধই সংশয়ের কারণ। কণাদোক্ত 'অনধ্যবসায়' নামক জ্ঞানকে মহামুনি গৌতম এক শ্রেণীর সংশয় বলিয়াই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। সংশয়ের গৌতমোক্ত পাঁচ প্রকার বিভাগ উল্লেখ্যতর, বাচস্পতি মিশ্র প্রভৃতি প্রাচীন নৈয়ায়িক এবং বৈশেষিক আচার্য্যগণের

১। বচস্পতিঃ, অসাধারণবহ্নিপ্রতিপত্তোৎপাদি সাধারণধর্মগ্রন্থোক্তং বা।

অসাধারণধর্মোহি ন স্বরূপম সংলভ্যেতুঃ, কিন্তু ব্যাবৃত্তিমুখেনৈব। তথাচ নিত্য-ব্যাবৃত্তবহ্নিনিত্যত্ব, অনিত্যব্যাবৃত্তবহ্নি নিত্যত্ব ধর্ম ইত্য সাধারণ এব।

প্রমাণ পদ্ধতি এবং প্রমাণপদ্ধতির জনদর্শন-কৃত টীকা, ১০-১১ পৃষ্ঠা তদৈব।

২। কণাদ-কৃত বৈশেষিক-সূত্রে কোষায়ত্ত 'অনধ্যবসায়' (indecision) নামক জ্ঞানের উল্লেখ দেখা যায় না। কণাদ রচিত বৈশেষিক-দর্শনের ব্যাখ্যাত্তা আচার্য্য প্রমত্তপাদ তাঁহার পদার্থদর্শনগ্রন্থ নামক গ্রন্থে অনধ্যবসায় জ্ঞানের উল্লেখ করিয়াছেন।



অনুমোদন লাভ করে নাই কিং সংস্কারকোচিয়া বৃক্ষঃ ? এষ্ট গাছটির নাম কি ? এষ্ট প্রকার 'অনম্যবসায়' (বা অনিশ্চয়ায়ক) জ্ঞান এবং প্রাক্তনে ঐ যে দাঁড়ান দেখা যায়, উহা সম্ভবতঃ একটি পুরুষই বটে, এষ্ট প্রকার উই বা সম্ভাবনা-জ্ঞান যে সংশয়ই বটে, সংশয় বাতীত অপর কিছু নহে, তাহা বৈত-বেলাখী জয়তীর্থ তাহার প্রমাণপদ্ধতি নামক গ্রন্থে বিশেষভাবে বিচার করিয়া দেখাইয়াছেন :

রামাশ্রম-সম্প্রদায়ের প্রবীণ আচার্য্য বেকটনাথ তাহার জায়-পবিত্রত্বি গ্রন্থে সংশয়ের বিস্তৃত ব্যাখ্যা লিপিবদ্ধ করিয়াছেন।

বেকটের সংশয়ের ব্যাখ্যা পর্যালোচনা করিলে সুধী
রামাশ্রম-সংস্কার-সংশয়ের বিবেচনা পাঠক দেখিতে পাইবেন যে, বেকটনাথ সংশয়ের বিভাগ কত প্রকার হওয়া বাঞ্ছনীয় তাহার প্রতি অত্যধিক

গুরুত্ব আরোপ করেন নাই। তিনি সংশয়ের ক্ষেত্রে মানসিক ভাব-প্রবাহের কি প্রকার পরিবর্তন সাধিত হয়, মনোবিজ্ঞানের কি অবস্থায় সংশয়ের চিত্র মানবের চিত্র-পটে নানা বর্ণে সূটিয়া উঠে, নিপুণ শিল্পীর জায় তাহারই ভাতি সুন্দর এবং সুস্থ বিবেচনা করিয়াছেন। তাহার মতে অপ্রমা বা মিথ্যা-জ্ঞানমাত্রই দোষমূলক সংশয়ও একজাতীয় মিথ্যা-জ্ঞানই বটে। সুতরাং সংশয়ের মূলেও যে জ্ঞানের কারণ ইন্দ্রিয় প্রভৃতির কোন-না-কোন প্রকার দোষ অবশ্যই থাকিবে, তাহা নিঃসন্দেহ। রজঃ এবং তমোগুণের দুলি জ্বালে মন যখন আচ্ছন্ন হয়, মনে তখন সব গুণের প্রভাব ক্রমলঃ হ্রাস পাইতে থাকে। ফলে, চক্ষু প্রমুখ ইন্দ্রিয়বর্গ এবং ইন্দ্রিয়জ-বিজ্ঞানের সঙ্গে দৃশ্য বিষয়ের যেই প্রকার ধনিক্ত সংযোগের ফলে বস্তুর যথার্থ-জ্ঞান মানুষের মনে উদ্ভিত হয়, সেই প্রকার সংযোগের বন্ধন লিখিল হইয়া পড়ে, এবং তাহারই ফলে বস্তুর সত্য জ্ঞানোদয় বাধা-প্রাপ্ত হয়, ভ্রম, সংশয় প্রভৃতির উদয় হইয়া জ্ঞান-বাক্যের আবিলতার সৃষ্টি হয়। বস্তুর সত্য-জ্ঞান বাধা-প্রাপ্ত হইলেই, মানুষের মন তখন বস্তুর প্রকৃতরূপ নিক্রপণে অসমর্থ হইয়া, সেই বস্তু সম্পর্কে নানা বিকল্প ভাবের কল্পনা করিতে থাকে। সত্য-নির্ণয়ে অক্ষম একরূপ মনকে দোলায় সহিত তুলনা করা যায়। দোলা যেমন চুই দিকে ঘুরিতে থাকে, একবার এদিকে যায়, একবার ওদিকে যায়, কোন এক দিকেই স্থিতি লাভ করে না। সেইরূপ দোলা-চঞ্চল মানব-চিত্তও অনুরূপে যে মুড়া গাছটি দেখা যাইতেছে



তাহা কি গাছের গুঁড়ি, না একটি মানুষ দাঁড়াইয়া আছে? (হাণুবা পুরুষো বা) এইরূপ ভাবে একদিকে গাছের গুঁড়ি এবং অপর দিকে মানুষ, এই দুই দিকেই ঘুরিতে থাকে ।^১ দোলাবেগবদত্রয়রূপ-ক্রমঃ । জ্ঞায়পরিণতি, ৫৮ পৃষ্ঠা : একই গাছের গুঁড়ি একই সময়ে মানুষ এবং গাছের গুঁড়ি, এই দুই হইতে পারে না, ইহা বুদ্ধিমান মানুষ বুঝিলেও, একের অল্পকূলে এবং অপরের প্রতিকূলে কোন প্রবল যুক্তি সে খুঁজিয়া পায় না বলিয়া, সংশয়ের দোলায় চড়িয়া বেড়ান ভিন্ন তাহার তখন আর কোন পথ অবশিষ্ট থাকে না । এইরূপ সংশয়ের কারণ সাধারণ-ধর্মের (common character) জ্ঞান এবং বিশেষ নিরূপণের চেষ্টা থাকিলেও বিশেষ-ধর্মের (special mark) অজ্ঞান । গাছের গুঁড়ি এবং পুরুষের মধ্যে যে একই প্রকার দৈর্ঘ্য, বিস্তৃতি প্রভৃতি সমান-ধর্ম বা সাধারণ-ধর্ম (common character) আছে, তাহা সংশয়াতুর দর্শকের মূর্তিপটে জাগরুক হয় বটে, কিন্তু গাছের গুঁড়ি এবং মানুষের কোনরূপ বিশেষ-ধর্ম, (special mark) যেই বিশেষ-ধর্মের জ্ঞানের ফলে ইহা গাছের গুঁড়ি, না মানুষ, তাহা নিশ্চিতভাবে বুঝা যায়, সেইরূপ (হাণু এবং পুরুষের) কোন বিশেষ চিহ্ন প্রকাশ পায় না । এই অবস্থায়ই সংশয় জাগে, ইহা কি যুড়া গাছ, না একটি মানুষ? এইরূপ সংশয় একই পন্থাধে পরস্পর বিরুদ্ধ একাধিক কোটিকে জবলধ্বন করিয়া উদ্ভিত হইয়া থাকে । এই বিরুদ্ধ কোটিকে নব্য-নৈয়ায়িকগণ ভাব ও অভাবরূপ বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন । নব্য-নৈয়ায়িকগণের মতে “হাণুনবা” ? ইহা হাণু কিনা? ইহাই হইবে সংশয়-জ্ঞানের আকার (form) । ভাব ও অভাবরূপ বিরুদ্ধ-কোটি ব্যতীত, পরস্পর-বিরুদ্ধ ভাবরূপ কোটিদ্বয়কে অবলম্বন করিয়া “হাণুবা পুরুষো বা” এইরূপে যে সংশয়ের ক্ষরণ হইতে পারে, তাহা নব্য-নৈয়ায়িকগণ স্বীকার করেন না, কিন্তু প্রাচীন নৈয়ায়িক সম্প্রদায় তাহা স্বীকার করিয়াছেন । প্রাচীন-মতে দুই বা ততোধিক পরস্পর-বিরুদ্ধ ভাব কোটিকে লইয়াও সংশয়ের উদয় হইতে কোন বাধা নাই । দুইটি

১। যথা। একমেবদোলাত্রেণবা। পরস্পরোপমদকসত্ত্বজ্ঞানদ্বিগুণবলংযোগ-
হেতুযে জ্ঞানং জনয়তি । তথা এক এবাবিক্রমসংযোগঃ পরস্পরোপমদকসত্ত্বজ্ঞান-
ভাবভাবনোচরজ্ঞানপরস্পরাং জনয়তীতিভাবঃ ।



কোটির দ্বারা পরস্পর-বিকল্প বহু ভাব কোটিকে লক্ষ্যও যে সংশয়ের উদয় হইতে পারে, তাহা বেঙ্কটনাথও অনুমান করিয়াছেন, এবং ইহা দুইটাইবার জন্তও বেঙ্কট তাঁহার সংশয়ের লক্ষণে 'অনেক পদটির অবতারণা' করিয়াছেন। সংশয়ের ক্ষেত্রে পরস্পর-বিকল্প একাধিক কোটির সমানভাবে দূরণ একান্ত আবশ্যিক। তুল্যভাবে বিকল্প কোটিগুলির দূরণের ফলেই, সংশয় যে 'সীতঃ সখ্যঃ' এই প্রকার বিপর্যয় বা ভ্রম-জ্ঞান নহে, কিংবা ঘটে 'অয়ং ঘটঃ' এইরূপ ঘট বৃদ্ধির দ্বারা প্রমাণ বা সত্য-জ্ঞানও নহে, তাহা স্পষ্টতঃ বুঝা যায়। আলোচিত সংশয়ের নির্দোষ সংজ্ঞা নির্দেশ করিতে গিয়া বেঙ্কট তাঁহার দ্বায়পরিস্থিতিতে বলিয়াছেন, যে-ক্ষেত্রে পরিপূর্ণ বস্তুর উচ্চতা, বিস্তৃতি প্রভৃতি সাধারণ-ধর্মের দূরণ হয়, এবং ঐ উচ্চতা, বিস্তৃতি প্রভৃতি সাধারণ ধর্মের সত্যিত যাহাদের বিরোধ নাই, অথচ যাহারা পরস্পর-বিকল্প, এইরূপ দ্বায়, পুরুষ প্রভৃতির বোধ যদি একই সাধারণ-ধর্মবিশিষ্ট ধর্মকে, দ্বায় কিংবা পুরুষকে আশ্রয় করিয়া উদ্ভূত হয়; এবং দ্বায় কিংবা পুরুষ, এইরূপ বিশেষভাবে নিশ্চয় করিবার অধিকুল কোনরূপ বলিষ্ঠ চেষ্টা যদি সেই ক্ষেত্রে না থাকে, তবে ঐরূপ জ্ঞানকে সংশয় জ্ঞান বলিয়া জানিবে। এখন কথা এত যে, সামান্য-ধর্মবিশিষ্ট কোন বস্তুতে (ধর্মোত্তে) পরস্পর-বিকল্প একাধিক ধর্মের দূরণকেই যদি সংশয় বলা হয়, তবে যে-ক্ষেত্রে সংশয়ের সূচক বিকল্প-কোটিগুলির সূক্ষ্ম দূরণ হয় না, সাধারণ-ধর্মেরও (common characteristic) অবগতি সম্ভবপর হয় না, সেইরূপ স্থলে সংশয় জ্ঞানে কিরূপে? উল্লিখিত

১। সম্যকধর্মদূরণে সত্যপ্রতিপত্তিবিরোধপ্রতিপন্নত্বে 'দেবদান' লোক বিশেষদূরণঃ সংশয়ঃ। দ্বায়পরিস্থিতি, ৪৭ পৃষ্ঠা;

দোষ এবং অবশ্য, এই দুইটি ধর্ম পরস্পর-বিকল্প (দোষাবশেষে পরস্পর-বিকল্প) এই প্রকার নিশ্চয়াক্ষক বস্তুজ্ঞানে সংশয়ে লক্ষণের অস্তিত্বের দূরণের উদ্দেশ্যে আলোচ্য সংশয়ের লক্ষণে 'ধর্মদূরণমতি' এই সত্যও ১ পদটির অবতারণা করা হইয়াছে বৃদ্ধিতে হইবে। উল্লিখিত স্থলে দোষ এবং অবশ্য এই দুইটি বিকল্প ধর্মের দূরণ কোনও একটি ধর্মকে বিশেষতঃ পদার্থকে ১ আশ্রয় করিয়া উদ্ভূত হয় নাই; সুতরাং ঐরূপ জ্ঞানকে সংশয় বলা চল না। সংশয়ের স্থলে কেবল ধর্মের দূরণ হইলেই চলিবে না। ঐ ধর্মটিকে (বিশেষতঃ পদার্থটিকে) সংশয়ের সূচক পরস্পর-বিকল্প কোটির মধ্যে যে সকল (বৈধা, বিস্তৃতি প্রভৃতি) সাধারণ-ধর্ম (common mark) দেখা যায়, সেই সকল সাধারণ-ধর্মবিশিষ্ট হইতে হইবে, নতুবা সংশয় দেখানো



সংশয়ের লক্ষণের সঙ্গতিই বা হয় কিরূপে? দৃষ্টোদয়রূপে আত্মা জ্ঞানস্বরূপ, না জ্ঞাতা? জ্ঞান কি আত্মার স্বয়ং, না স্বতন্ত্র পদার্থ? এই শ্রেণীর সংশয়ের উল্লেখ করা যাউতে পারে। এই সকল স্থলে 'স্বাণুবী' পুরুষো বা' এইরূপ সংশয়ের দ্বারা বিতর্ক কোটির স্পষ্টে ক্ষয়ণ নাই, কোনরূপ সাধারণ-সংশয়ের জ্ঞানোদয় স্পষ্টত: ঘটে না। এতে অবস্থায় আপোচা স্থলে সংশয়ের উপপাদন সম্ভবপর হয় কিরূপে? এইরূপ আপত্তির উত্তরে বলা যায় যে, আত্মার স্বরূপ প্রকৃতি সম্পর্কে দার্শনিক পরমাচার্য্যগণের মধ্যে নানা-প্রকার মত ভেদ পরিলক্ষিত হয়। ফলে, আত্মার স্বরূপ প্রকৃতি উক্তিত বিষয়-

কি নাহেই না। এইজন্যই ঘট-পটৌ' যিথো' তরো, ঘট, এবং পট ইত্যাদি পদার্থের বিচার, এইরূপ যথার্থ জ্ঞানে সংশয়ের লক্ষণের অধিব্যাপ্তি ঘটিল না। কেননা, এখানে স্বয়ং, বা বিশেষত ঘট, পট প্রভৃতির সুরণ থাকিলেও, সংশয়ের সূচক বিতর্ক কোটিখণ্ডের বাহ সাধারণ স্বয়ং সর্বসমাক্ত বস্তুবিলিষ্টতাল স্বয়ংএ এখানে সুরণ হয় নাই। তল, ঘট-পটৌ' যিথো' তরো, এই কথার পর যদি তুল্যপরিমাণে এইরূপ একটি বিশেষণ জুড়িয়া দেওয়া হয়, তবে এখানে তুল্যপরিমানরূপ সাধারণ-স্বয়ংবিলিষ্ট স্বয়ংএই অবস্তা সুরণ চাইবে। এইরূপ জ্ঞানকে সাংলয়-জ্ঞান বলা যাউতে কি? এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে জ্ঞানপরি-ক্ষাক্তর উপাত্তার জ্ঞানবাস বলেন যে, একজন জ্ঞান সংশয়ের লক্ষণের অধিব্যাপ্তি স্বয়ংক কবিস্বর্গে, আপোচা সংশয়ের লক্ষণ চাই এ বচ কাটির 'য' সুরণের কথা উল্লেখ করা চাইযাচ্ছে (অনেকবিশেষণসুরণম্)। তাহাৎ এইভাবে বিশেষণ করিয়া, বলিও সম্ভবা চাইযাচ্ছে যে, সংশয়ের স্থলে যে সকল দ্বন্দ্বের সুরণ চাইবে, সেই দ্বন্দ্বের সচিক্ত স্বয়ংক দ্বন্দ্ব বিবেচ্য প্রকৃতি তেও না হয়, তবোই সেক্ষেত্রে সামাক্ত স্বন্দ্বের জ্ঞান বলত: সাংলয়ের উদয় তত্ত্বা সম্ভবপর চাইবে। এক্ষেত্রে তুল্যপরিমানরূপ স্বন্দ্বের সঙ্গে স্বয়ং ঘট-পটৌ' প্রকৃতির বিচার না থাকিলেও, উক্ত বাক্যে 'ঘট পটৌ' যিথো' তরো' এইরূপে পদার্থের যে তের কোটির উল্লেখ পাওয়া গিয়াছে, তাহার দিকে লক্ষ্য রাখিয়া বিচার করিলে, ঘট এবং পট এই দ্বন্দ্বদ্বয়ের পরস্পর তের বা বিরোধেই স্পষ্টত: সুরণ চাইবে। ফলে একজন ক্ষেত্রে সংশয়ের লক্ষণের সঙ্গতি পাওয়া যাউতে না। ইহা প্রতিপাদন করিবার জন্যই সংশয়ের লক্ষণে 'অপ্রতিপন্ন তদ্বিব্যাহ' এইরূপ একটি বিশেষণ পদ অনেক দ্বন্দ্বের সুরণের (অনেকবিশেষণসুরণম্) অংশে জুড়িয়া দেওয়া হইয়াছে। সাংলয়ের ক্ষেত্রে সাংলয়ের ঘটক পরস্পর বিতর্ক একান্তিক কোটির একই সময়ে তুল্যভাবে সুরণ লয় জ্ঞানে সাংলয়ের অধিব্যাপ্তি দ্বারপের জ্ঞানই অতাব্যক্ত। 'ইদং বক্তবম্' এইরূপ ব্রহ্ম জ্ঞানে বক্তব্য কোটি এবং প্রকৃতি কোটি, এই কাটিবক্তব্য দ্বাং ইদং' পদার্থকে আশ্রয় করিয়া উদ্ভিত হইলেও, একই সময়ে পরস্পর বিতর্করূপে উদ্যপের সুরণ হয় নাই। এইজন্যই ব্রহ্ম-জ্ঞানকে সাংলয়ের অস্বত্ব জ্ঞ করা চলে না। চাইটি বিতর্ক কোটির সুরণ হইলে যেজন সাংলয়ের উদয় চাইবে সেইজন বচ বিতর্ক কোটির জ্ঞানোদয় চাইলেও সেক্ষেত্রে সাংলয়ের উদয় চাইতে কোন বাধা নাই, ইহা সূচনা করিবার জন্যই সাংলয়ের লক্ষণে 'অনেক' পদটির অবতারণা করা হইয়াছে বুদ্ধিতে হইবে।



সম্পর্কেও পরস্পর বিরুদ্ধ কোটির জ্ঞানোদয় হওয়া এবং তন্মূলে সংশয়ের উদয়
 তৎক্ষণাৎ বিচিহ্ন কিছু নহে। উচ্চতা, বিস্তৃত প্রভৃতি সমান-ধর্মের জ্ঞান থাকিয়া
 বিশেষ নিশ্চয়ের কোনরূপ হেতু না পাওয়া গেলে, সেখানে যেমন 'স্বাধুর্বা
 পুরুষো বা এইরূপ সংশয়ের উদয় হইতে দেখা যায়। সেইরূপ দার্শনিক
 পরমাচার্য্যগণের মধ্যে পরস্পর বিরুদ্ধ সিদ্ধান্ত শুনা গেলে, সেক্ষেত্রেও
 কাহার মতটি সত্য, কাহার মতটি মিথ্যা, এইরূপ সন্দেহ হওয়া সুখী
 মাত্রেরই স্বাভাবিক। এতদ্ব্যতীত আমরা দেখিতে পাই যে, সমান-ধর্ম বা
 সামান্য-ধর্মের (common characteristic) জ্ঞান এবং বিপ্রতিপত্তি অর্থাৎ
 দ্বন্দ্ব প্রণেতৃগণের পরস্পর বিরুদ্ধ উক্তি, এই দুটিকেই সংশয়ের সাফল্য
 সাধন বলিয়া, যদ্বট তাত্ত্বিক জ্ঞানপরিভুক্তিতে উপলব্ধ করিয়াছেন। সমান-ধর্ম-
 বিপ্রতিপত্তিভাষ্যেবাসামান্যকারণ্যভাঃ যথাসম্ভবমুদভবঃ। জ্ঞানপরিভুক্তি, ৬-
 পৃষ্ঠা। সংশয়ের অকৃতন প্রধান কারণ বিপ্রতিপত্তি (বিরুদ্ধ উক্তি)।
 ব্যাখ্যা করিতে গিয়া, লেফটেন্যান্ট বলিয়াছেন, মনোমার যুগ্মবিগ্রহ দার্শনিক
 পরমাচার্য্যগণের মধ্যেও কোন কোন তত্ত্ব-সম্পর্কে পরস্পর নানা
 বিরুদ্ধ সিদ্ধান্ত স্থানিতে পাওয়া যায়। অথচ সেই সকল পরস্পর
 বিরুদ্ধ উক্তির কোনটি সত্য কোনটি অসত্য, কোনটি সর্বল, কোনটি
 তুচ্ছল, কোনটি বচাসহ, কোনটি যুক্তিবিরুদ্ধ, তাহা বুঝিবার
 কোন উপায় খুঁজিয়া পাওয়া যায় না। কোন দার্শনিকের মত
 শুনা গেলে, জাহা বলিয়া একটি পদার্থ আছে, আবার কেহ বলিলেন,
 জাহা বালিয়া কিছুটা নাট। অস্ত্রায়েতোকং দর্শনম, নাস্ত্রায়েতোকং দর্শন-ম
 শব্দগণের অবতার শব্দল্যাচার্য্যের উক্তিতে জানিলাম, জাহা বা এক জ্ঞান-
 স্বরূপ, নিখণ-নির্কিংশেদ। ভক্তচন্দ্রামণি জীবামাকুজাচার্য্যের মধ্যে স্থানিলাম,
 জাহা সন্তুণ, সন্তিগণ, মনস্কল্যাণগুণ-নিময় জীকৃষ্ণই জগদায়া পরব্রহ্ম,
 সর্বপ্রকার জ্ঞান এবং সর্বকিঞ্চ জাহা। এইরূপ পরস্পর-বিরোধী
 সিদ্ধান্ত স্থানিবান পর, এই প্রকার সিদ্ধান্তের অস্বকুল এবং প্রতিকূল
 যুক্তির বল-ভারতম্য বিচার করিবার পথ যদি খুঁজিয়া পাওয়া যায়,
 তবে সেই পথ অনুসরণ করিয়া সুখী কোনও দার্শনিকের সিদ্ধান্তকে
 তুচ্ছল যুক্তির ভিত্তিতে গঠিত বলিয়া নাকিয়া তাহা পবিত্রাগ করেন,
 কাহারও সিদ্ধান্তকে যুক্তিবদ্ধ মান করিয়া গ্রহণ করেন। প্রবল যুক্তির
 গতিবেগের মধ্যে পড়িয়া তুচ্ছল যুক্তিমান যদি বাধা প্রাপ্ত হয়, তবে



সেখানে আর সংশয় জাগে না। প্রবল যুক্তিসিদ্ধ সত্যকে জিজ্ঞাসু নিঃসংশয়ে মানিয়া লন। কিন্তু যে-ক্ষেত্রে বিরুদ্ধ সিদ্ধান্তের সমর্থক বিভিন্ন যুক্তিলহরী আলোচনা করিয়াও যুক্তিজালের বল-তারতম্য বিচার করিতে অসুসক্ষিস্থ অপারগ হন, সেই ক্ষেত্রে ঐ সকল বিরুদ্ধ সিদ্ধান্তের দুইটি অবশ্য সত্য হইতে পারিবে না, একটিই সত্য হইবে এখন দুইটির কোনটি সত্য? এইরূপ সংশয়ের ধূলিজালে সত্য জিজ্ঞাসুর দৃষ্টি সমাজের হইয়া পড়ে, তখন তিনি কোনরূপ স্থির সিদ্ধান্তে উপনীত হইতে পারেন না। উদ্ভট বিশ্রুপতি অর্থাৎ পরস্পর বিরুদ্ধার্থ-প্রতিপাদক বাক্যের সংশয়ের বহন। এইরূপ সংশয় যে কেবল দুইটি কোটিকে অবলম্বন করিয়াই উদ্ভিত হইবে এমন নহে। যত রকমের বিরুদ্ধ উক্তি প্রত্যাশ্রিত হইয়া যাইবে, ততটাই সংশয়ের ভিন্ন ভিন্ন কোটি হইয়া পাড়াটাবে। এইরূপ সংশয়ের মূল-কারণ অসুসন্ধান করিতে গিয়া বেঞ্চটিনাথ প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণের অ অ প্রমেয় বস্তু যথার্থ-রূপে প্রকাশের অক্ষমতাকেই দায়ী করিয়াছেন। জ্ঞানের সহিত জ্ঞেয় বিষয়ের সুদৃঢ় সংযোগ সত্য জ্ঞানের, অদৃঢ় সংযোগ যে সংশয়ের মূল, তাহা বেঞ্চটিনাথ জ্ঞানপরিভুক্তিতে অতিস্পষ্ট ভাষায় উল্লিখ করিয়াছেন। এখন কথা এই যে, এই সুদৃঢ়, এক অদৃঢ় সংযোগের অর্থ কি? যেখানে প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণ জ্ঞাতার নিকট জ্ঞেয় বিষয়টিকে যথায়থভাবে প্রকাশ কর, সেইক্ষেত্রে জ্ঞানের সহিত জ্ঞেয় বিষয়ের সুদৃঢ় সংযোগ হইয়াছে বলিয়া বুঝা যায়। আর যেখানে প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণ প্রমেয়কে প্রতিষ্ঠা করিতে পারে না, প্রমেয় সম্পর্কে নানা প্রকার বিরুদ্ধ ভাবের (কোটির) উদয় হয় সেখানে জ্ঞানের সহিত বিষয়ের সংযোগকে অদৃঢ় বলিয়া বাধ্য করা হইয়া থাকে। প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণ যথায়থভাবে প্রমেয়কে প্রকাশ করে বলিয়াই প্রমাণ সংজ্ঞা লাভ করে। এই অবস্থায় যে-ক্ষেত্রে প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণ প্রমেয় বস্তুটিকে ঠিকভাবে প্রকাশ করিতে পারে না। প্রমেয়-সম্পর্কে নানা প্রকার বিরুদ্ধ ভাবের উদয় হয়। সেখানে প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণকে প্রমাণের মধ্যমা দেওয়া চলে না। প্রত্যক্ষ প্রভৃতি সেক্ষেত্রে প্রকৃত প্রমাণ নহে, 'প্রমাণাত্মক' মাত্র। প্রমাণ যে-

১। স্বাভাবিকঃ চতুর্থাৎ লক্ষ্যমনিবাসনং বা জ্ঞাপকান্যুপস্থাপনে ভাব্য-
কোটিকাঃ সংশয়ঃ ব্যতিভার্যঃ। কারণপরিভুক্তিঃ সৌমিবাসন কৃত টীকা, ৩০ পৃষ্ঠা;



কেন্দ্রে 'প্রমাণাত্মক' হয়, সেক্ষেত্রে যথার্থ-জ্ঞানের উদয় না চইয়া
সংশয় প্রভৃতির উৎপত্তিতে অবশ্যস্বাবী হয়। প্রত্যক্ষতঃ দেখিলাম একরকম,
আবার প্রত্যক্ষাত্মক বা চুই-প্রত্যক্ষ তাহারে দেখাইল আর এক
রকম, তাহার সম্বন্ধে জন্মাইল বিরুদ্ধ জ্ঞান। প্রত্যক্ষাত্মক-জনিত এই
বিরুদ্ধ কোটির বোধকে সত্য-প্রত্যক্ষ অপেক্ষায় চূর্ণকর করিয়া মনে চইল না।
ফলে, প্রত্যক্ষের সঙ্গে প্রত্যক্ষাত্মকের যামিল হইল, সংশয় জাগিল
ইহাদের কোনটি সত্য? এককপে প্রত্যক্ষ এবং প্রত্যক্ষাত্মকের
বিশ্রুতিপত্তি, অর্থাৎ বিরুদ্ধ জ্ঞান; অগ্রহা-জ্ঞানের সহিত প্রত্যক্ষাত্মক
এবং অগ্রহা-জ্ঞানের বিশ্রুতিপত্তি; প্রতিবাদকো বিশ্রুতিপত্তি, আচার্য্য-
গণের উক্তিভেদে বিশ্রুতিপত্তি, অসত্যবাদীর উক্তি শুনিয়া বিশ্রুতিপত্তি,
প্রত্যক্ষ ও অগ্রহা-জ্ঞানের মধ্যে বিশ্রুতিপত্তি এবং প্রত্যক্ষ ও আচার্য্যের
বিশ্রুতিপত্তি প্রভৃতি চারক রকমের বিশ্রুতিপত্তি বা বিরুদ্ধ-জ্ঞানের উদয়
চুইতে দেখা যায়। দৃষ্টান্তরূপে বলা যায় যে, সম্মুখস্থ আয়নাঘ
আমার নিজের মুখ প্রতিফলিত দেখিলাম, তাবিলাম সন্দাই কি উহা
আমার নিজের মুখ? পরে হাত বাড়াইয়া পাউলাম আয়নাখানি,
দৃষ্টিলাম উহা আমার নিজের মুখ নহে, উহা নিজের মূলেণ পতিবিশ্ব-
মাত্র। আবার সংশয় আসিল, আয়নাঘ আমার মুখখানি কি ঠিক ঠিক
ভাবেই প্রকাশিত চইয়াছে, না উল্টাভাবে দেখা যাউতেছে? এইরূপ
সংশয় প্রত্যক্ষ এবং প্রত্যক্ষাত্মকের ফলের ফল। ধ্বন দেখিয়া পর্বতে
বহুর অগ্রহা-জ্ঞান করা গেল, আবার আলোকের অভাবদৃষ্টে পর্বতকে
অগ্নিশূক মনে করিয়া সংশয় চইল, পর্বত কি বহুবহু, না বহুবহু?
এই শ্রেণীর সংশয় অগ্রহা-জ্ঞান এবং অগ্রহা-জ্ঞানের ফলে উদ্ভিত চইয়া
থাকে। জীব এবং প্রকৃতির ভেদের এবং অভেদের বোধক বিরুদ্ধ-জ্ঞান
দেখিয়া সংশয় চইল, জীব কি প্রকৃতি চইতে ভিন্ন, না অভিন্ন? ইহা
জ্ঞান-বিশ্রুতিপত্তি। বৈশেষিক পণ্ডিতগণ বলিলেন ইন্দ্রিয় সকল ভৌতিক,
সাংখ্য দার্শনিক বলিলেন ইন্দ্রিয়গুলি অহঙ্কার চইতে উৎপন্ন হইয়া থাকে।
এইরূপ বিরুদ্ধ দার্শনিক-সিদ্ধান্ত শুনিবার ফলে সত্য জিজ্ঞাসুর মনে
ইন্দ্রিয় সকল ভৌতিক, না অভৌতিক, এইরূপ যে সংশয় জাগে,
তাহার মূলে রহিয়াছে দার্শনিক পরমাচার্য্যগণের পরম্পর বিরোধী সিদ্ধান্ত।
ইহাকেই বলে বাদি-বিশ্রুতিপত্তি। কোন অসত্যভাবার মুখে "নন্দীর



তীরে পাঁচটি ফল আছে” তুমিয়া সংশয় হইল, বাস্তবিকই নদীর তীরে পাঁচটি ফল আছে কি? এইরূপ সংশয় অসত্যতাবীর উক্তি অবগেরই ফল। চক্ষুর দ্বারা দেখিলাম শব্দ শাদা নহে, হলুদবর্ণ, অনুমান করিয়া জানা গেল, শব্দ শাদা বর্ণের। প্রত্যক্ষের সহিত অনুমানের এইরূপ বিরোধ হওয়ায় সংশয় হইল—কিময়ংলভ্যঃ সীতঃ সিতো নেতি, শব্দ বস্তুতঃ শাদা, না হলুদবর্ণের? ইহা প্রত্যক্ষ এবং অনুমানের মধ্যে বিপ্রতিপত্তি। নিজেকে শুলোহকং বলিয়া প্রত্যক্ষ করিলাম, অথচ উপনিষৎপাঠে জানিলাম যে অচঃ বা আত্মা শূল নহে, অশূল। এইরূপ বিপ্রতিপত্তিকে প্রত্যক্ষ এবং আগমের বিপ্রতিপত্তি বলা হয়। অনুমানের সত্যানু বৃথা গেল যে, জগতের উপাদান পরমাণু, ক্ষতির লেখায় জানা গেল, জগতের উপাদান মায়া। এই অবস্থায় অনুমানের সঙ্গে ক্ষতির বিরোধ অপরিহার্য। এইরূপ বিভিন্ন প্রকার বিপ্রতিপত্তির অসংখ্য দৃষ্টান্ত প্রদর্শন করা যাইতে পারে। বিপ্রতিপত্তি বলিলে যে কেবল বাদি-বিপ্রতিপত্তিই বুঝা যায় তাহা নহে; যত প্রকার বিরুদ্ধ-জ্ঞান আমাদের গোচরে আসে, সকল প্রকার বিরোধকেই বিপ্রতিপত্তি-শব্দে বুঝা যায়। অতএব স্মার্য্যচাৰ্য্যগণ বিপ্রতিপত্তি বলিতে যে কেবল বাদি-বিপ্রতিপত্তিকেই বুঝিয়াছেন, তাহা গ্রহণ-যোগ্য নহে। সকলপ্রকার বিপ্রতিপত্তির মূলেই আছে “অগৃহ্যমান বলতারতম্য” অর্থাৎ সৃষ্টিবিচারের ফল বিপ্রতিপত্তির বিভিন্ন কোটির মধ্যে কোন্ কোটিটি সৰল এবং গ্রহণ-যোগ্য; আর কোন্ কোটিটি তুর্লব বা বাদিত তাহার নির্ণয়ের অসামর্থ্য। এই অসামর্থ্য প্রত্যক্ষ প্রভৃতি বিভিন্ন প্রমাণের ক্ষেত্রে সময় বিশেষে অতিস্পষ্টভাবেই প্রকাশ পায়। সুতরাং বাদি বিপ্রতিপত্তির দ্বায় প্রমাণের বিপ্রতিপত্তিকেই বা বিপ্রতিপত্তি বলিয়া মানিয়া লইতে বাধ্য কি? বিপ্রতিপত্তি নানা কারণে সম্ভব বলিয়া, বিভিন্ন প্রকার বিপ্রতিপত্তি বস্তুতঃ সম্ভবও যে বহু প্রকারের হইবে, তাহা নিঃসন্দেহ।

বেঙ্কটনাথ সংশয়ের ব্যাখ্যায় সংশয়ের অবস্থায় দোহুল্যমান মনোবৃত্তির বিষয়ট বিলম্বভাবে উল্লেখ করিয়াছেন। সংশয়ের কারণ এবং সংশয়-

সংশয়ের বিকাশ

সম্বল মনোবৃত্তির বিশ্লেষণের উপর অত্যধিক গুরুত্ব আরোপ করায় গৌড়মোক্ষ সংশয়ের পাঁচ প্রকার বিভাগ বেঙ্কটেন মনোযোগ আকর্ষণ করে নাই। কেহট বলেন, সংশয়ের উপযুক্ত কারণ থাকিলে



সংশয় পাঁচ প্রকার কেন, বস্তু প্রকারেরই হইতে পারে। ব্রাহ্মসম্প্রদায়ের
অষ্টম আচার্য্য বরদনারায়ণ তাঁহার প্রজ্ঞাপরিচয় নামক গ্রন্থে সংশয়কে
যে সাধারণ-বস্তুমূলক, অসাধারণ-বস্তুমূলক, বাদী এবং প্রতিবাদীর পরস্পর
বিপ্রতিপত্তিমূলক, এই তিন প্রকারে বিভাগ করিতে চেষ্টা করিয়াছেন,^১
তাঁহা বেঙ্কটেশ্বর মতে জায় মতের অনুকরণ মাত্র—তদপি নূনঃ পবাসুকরণ-
মাত্রম্। জায়পরিচয়, ৬২ পৃষ্ঠা; জায়-মতের অনুকরণ, এই কথা বলিয়া
গৌড়মোক্ত সংশয়ের বিভাগের প্রতি বেঙ্কটনাথ তাঁহার উপেক্ষা প্রদর্শন
করিয়াছেন। নৈয়ায়িকগণ যাহাকে ‘অসাধারণ-বস্তুমূলক’ সংশয় বলিয়া ব্যাখ্যা
করিয়াছেন, সুস্বভাবে বিচার করিলে দেখা যাইবে যে, সেই সকল
সন্দেহের মূলেও কোন-না-কোন প্রকার সাধারণ-বস্তুই বিদ্যমান করে।
সুতরাং তাঁহাও সামান্ত-বস্তুমূলক সংশয়ই বটে। অসাধারণ-বস্তুমূলে
কোন সংশয়ই কখনও উদয় হয় না, হইতে পারে না। ইহা আমরা
জায়-মতের বিচার-প্রসঙ্গেই উল্লেখ করিয়াছি। বেঙ্কটও এই সম্পর্কে
মাধ্ব-সিদ্ধান্তের প্রতিধ্বনি করিয়া বলিয়াছেন যে, ‘গন্ধবস্তাৎ পৃথিবী
নিত্যা, অনিত্যা বা’ এইরূপ সংশয়-রহিত বিচার করিলে দেখা যায়
যে, গন্ধ একমাত্র পৃথিবীরই অসাধারণ বস্তু, পৃথিবী ছিন্ন অথ
কোন নিত্য বস্তুরও (আত্মা প্রভৃতিরও) গন্ধ নাই, অনিত্য জল প্রভৃতিরও
গন্ধ নাই। এই অবস্থায় এইরূপ সন্দেহ হওয়া খুবই স্বাভাবিক যে
গন্ধযুক্ত পৃথিবী যখন নিত্য আত্মা প্রভৃতি হইতে ছিন্ন, তখন উহা
অনিত্য বস্তু কি? গন্ধানুরে, পৃথিবী যখন অনিত্য জল প্রভৃতি
পদার্থ হইতে বিভিন্ন, তখন পৃথিবী নিত্য কি? জায়োক্ত এই প্রকার সংশয়
বিস্লেষণ করিতে গিয়া বেঙ্কটনাথ বলিয়াছেন যে, আদোচা সংশয়ের
হেতু কি? গন্ধবস্তা কি? গন্ধ দেখা যায় নিত্য পাথির পরমাণুতে
আছে, আবার অনিত্য মাটির চোলাঙেও আছে এই অবস্থায় পৃথিবী
নিত্য, কি অনিত্য, এইরূপ সন্দেহের ক্ষেত্রে কোন একতর পক্ষের
নির্ণয়ে গন্ধবস্তাকে হেতুৰূপে গ্রহণ করার তো কোনই অর্থ হয় না।
কেননা, গন্ধবস্তা পৃথিবীর অসাধারণ-বস্তু হইলেও, ইহা আত্মা কোন কালেও

১. সাধারণাত্তেদর্শনানেকাকারগ্রহণাত্মক।

বিশুদ্ধিতাঃ বিবাদাত্ত ত্রিধা সংশয় ইত্যুভে।

জায়পরিচয় ৬২ পৃষ্ঠায় উক্ত প্রজ্ঞাপ, রূপ নামক গ্রন্থের নোট ;



পৃথিবী নিত্য, কি অনিত্য, এই প্রকার সংশয়ের যীমাংসা হইবে না। এই সংশয়ের যীমাংসা শুধু তখনই সম্ভবপর হইবে, যখন নিত্য এবং অনিত্য, এই উভয় প্রকার পদার্থের যাহা সাধারণ-ধর্ম (common mark) পৃথিবীতে তাহার উপলব্ধি হইবে, এবং নিত্য, অনিত্য এই উভয় পক্ষের কোন এক পক্ষকে বুঝিবার অসম্ভব প্রবল যুক্তিও খুঁজিয়া পাওয়া যাইবে। পৃথিবীর যাহা অসাধারণ-ধর্ম (uncommon character) সেই গন্ধবস্তুর ক্ষরণই যদিও আলোচ্য সংশয়ের মূল, তাহা হইলেও বিচার করিলে দেখা যাইবে যে, এই সংশয় সাধারণ-ধর্মমূলক সংশয়ই বটে, অসাধারণ-ধর্মমূলক সংশয় নহে। বৈশেষিক-মতের আলোচনায় আমরা দেখিতে পাই যে, বৈশেষিক-পণ্ডিতগণ সংশয়ের অস্বরূপ 'অনধ্যবসায়' (indecision) নামে এক প্রকার জ্ঞান স্বীকার করিয়াছেন এবং ঐ 'অনধ্যবসায়' নামক জ্ঞানের সাহায্যেই বৈশেষিক-আচার্যগণ অসাধারণ-ধর্মমূলক সংশয়ের উপপাদন করিয়াছেন। বৈশেষিকের-মতে অসাধারণ-ধর্মমূলে কখনও কোনরূপ 'সংশয়' জন্মে না, 'অনধ্যবসায়ট' (indecision) জন্মে সংশয় একমাত্র সাধারণ-ধর্মমূলেই উদ্ভিত হয়। এমনও কতকগুলি সংশয় দেখা যায়, য-সকল স্থলে সংশয়ের আবশ্যকীয় বিরুদ্ধ কোটিগুলির ক্ষরণ স্পষ্টতঃ হয় না। দৃষ্টান্তরূপে "কিং সংজ্ঞা-কোঃকঃ পুংসঃ" এত গাছটির নাম 'ক'। এই প্রকার সংশয়ের উল্লেখ করা যাইতে পারে এখানে সংশয়াক্ত পরস্পর বিরুদ্ধ কোটির ক্ষরণ না থাকায়, কোন কোন পণ্ডিতগণ ঐ জাতীয় সংশয়কে 'অনধ্যবসায়েরই অস্বভূতি' করিতে চাছেন। বেকটনাথ ঐ মত অনুমোদন করেন নাহ। তাহার মতে সংশয় জাতীয় 'অনধ্যবসায়' নামে যতদূর একটি জ্ঞান মানিবার কোনই যুক্তি নাহ। সর্বপ্রকার 'অনধ্যবসায়ের' ক্ষেত্রে সংশয়েরই উদয় হয়। এত গাছটির নাম কি? বৃক্ষমান বালক যখন এইরূপ প্রশ্ন করেন, তখন এত গাছটি কি বট, না অশ্বত্থ, না অজা কিছু, এইরূপ মনে মনে অবশ্যই পর্য্যালোচনা করিয়া থাকেন ঐ প্রকার আলোচনা করিয়াও তিনি যখন কোন স্থির সিদ্ধান্তে পৌঁছিতে পারেন না, তখনই প্রশ্ন করেন, এত গাছটির নাম কি? তাহার এই প্রশ্নটিকে একটু তলাইয়া দেখিলেই উহার অস্তুরালে সংশয়ের অঙ্গ 'বটো বা অশ্বত্থো বা,' এইরূপ বিরুদ্ধ-কোটির এবং ঐ সকল বিরুদ্ধ-



কোটির মধ্যে অবস্থিত সাধারণ-ধর্মের বিকাশ এবং 'দোলা-বেগবৎ' তাঁহার চিন্তের সংশয়াত্মক অবস্থা সুখী সহজেই লক্ষ্য করিবেন। ফলে, আলোচ্য অনধ্যবসায়-জ্ঞান (indecision) যে সংশয় তিন্ন অপর কিছু নহে, তাহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। জ্ঞায়গুরু গৌতমও অনধ্যবসায়কে সংশয়-জ্ঞান বলিয়াই গ্রহণ করিয়াছেন। 'কিংসংসারকোহয়ং বৃক্ষঃ,' এইরূপ অনধ্যবসায় এবং 'প্রায়ঃ পুরুষেণ অনেন ভবিতব্যম্,' সম্ভবতঃ উহা একটি মাহুযই হইবে, এই প্রকার উহ বা সম্ভাবনা-জ্ঞানকে মাধ্ব-পণ্ডিতগণও সংশয় বলিয়াই ব্যাখ্যা করিয়াছেন, ইহা আমরা পূর্বেই উল্লেখ করিয়াছি। 'উহ' নামক সম্ভাবনা-জ্ঞানে "প্রায়ঃ" লক্ষ্য থাকার দরুন কতকটা অবধারণের আভাস থাকায়, উহকে আর অনিশ্চয়্যাত্মক 'অনধ্যবসায়' বলা চলিল না, ভিন্নরূপেই উল্লেখ করিতে হইল। উহ বা সম্ভাবনা-জ্ঞানে 'অনধ্যবসায়ের' জ্ঞায় সংশয়াত্মক বিরুদ্ধ-কোটির বৃক্ষপট জ্ঞান না থাকিলেও, সূক্ষ্মভাবে বিচার করিলে উহাকে এক ধরণের সংশয় বলিয়াই অবশ্য মনে করবে। উহকে যে-ক্ষেত্রে অনুমানান্ত তর্ক বলা হয় তাহা থাকে, তাহাও এক প্রকার অনুমানই বটে। ইহা আমরা অনুমান-পরিচ্ছেদে তর্কের স্বরূপবিচার-প্রসঙ্গেই বিবৃত করিয়াছি। মাধ্ব-মতের আলোচনায় আমরা দেখিয়াছি যে, মাধ্ব-পণ্ডিতগণ বিপ্রতিপত্তিমূলক সংশয়কে সাধারণ-ধর্মমূলক সংশয় হিসাবেই গণনা করিয়াছেন; এবং সংশয়কে একমাত্র সাধারণ-ধর্মমূলক বলিয়াই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কোন কোন নেয়ায়িকও ঐ মত অনুমোদন করিয়াছেন। কিন্তু ঐ প্রকার মত বেহুটের সমর্থন লাভ করে নাই। বেহুটনাথ সংশয়াত্মক মনোগুণের বিচিত্র বিশ্লেষণ পূর্বক দেখাইয়াছেন যে, বিপ্রতিপত্তিই সংশয়ের প্রাণ বিপ্রতিপত্তি অর্থাৎ বিরুদ্ধ-জ্ঞানোদয় না হইলে, কোনরূপ সংশয়ই সেখানে জন্মিবে না। এই বিপ্রতিপত্তি বলিতে বেহুট নেয়ায়িকের জ্ঞায় বাদী এবং প্রতিবাদীর বিরুদ্ধ-উক্তি/কই মাত্র বোঝেন নাই। ইহা দ্বারা তিনি সংশয়াত্মক মনের দোলা-বেগকেই লক্ষ্য করিয়াছেন। সম্মুখে গাছের গুঁড়ি দেখিয়া তাকাক গাছের গুঁড়ি বলিয়া বোধ হইল না। মাহুযের সমান উচ্চতা, বিস্তৃতি প্রভৃতি গাছের গুঁড়ি এবং মাহুযের সাধারণ-ধর্মেরই (common characteristic) কেবল বোধ উদ্ভিত



তাইল মনের ধর্ম তরু করা, মন তৎক্ষণাৎ প্রসন্ন করিল, সম্মুখে
এ যে দেখিতেছে এই কি পাছের ছাড়া, না মানুষ ১ সংশয়ের এই
প্রকার বিশ্লেষণের ফলে দেখা গেল যে, সাধারণ-বর্ণের (common mark)
কোষ এবং বিপ্রতিপত্তি, এই দুইই সংশয়ের মূল্য সাধন বিপ্রতিপত্তিকে
ছাড়িয়া সংশয় চলিতেই পারে না। সংশয়ের প্রাণ এই বিপ্রতিপত্তি কোষায়ও
থাকে অন্তর্নিহিত, (যেমন কিসংজ্ঞাকোষায় বৃক্ষঃ, এই গাছটির নাম কি ?
এই স্থলে বিপ্রতিপত্তি এবং বিপ্রতিপত্তির অঙ্গ বিকল্প কোটির ক্ষুরণ
অন্তর্নিহিত অবস্থায় আছে) আবার কোষায়ও থাকে আত্মস্পষ্ট।
এমনও কতকগুলি সংশয়ের স্থল দেখা যায়, যেখানে একাধিক বিপ্রতিপত্তির
উদ্বেগও সম্ভবপর হয়। ফলে, এই সকল স্থলে একাধিক সংশয়েরও
উদয় হইতে কোন বাধা নাই। (সংশয়দ্বয়সমাহারঃ)। সংশয়ের
এইরূপ সমাহারের দৃষ্টান্তরূপে বলা যায় যে, যত ও মধু, এই
দুই জনের একজন চোর, ইহা যখন নিশ্চিতভাবে জানা যায়, তখন
দুই জনের মধ্যে কে চোর তাহা জানা না থাকায়, 'অয়ং চোরোহিহং
বা চোরঃ' এই প্রকার সন্দেহ অবশ্যম্ভাব্য। এই সন্দেহটিকে আপাত-
দৃষ্টিতে একাধিক ব্যক্তিতে (দুই ব্যক্তিতে) একই চোরের ধর্মের
প্রকাশক বলিয়া মনে হইলেও, বিচার করিলে দেখা যাইবে যে ইহা
প্রকৃতপক্ষে একটি সন্দেহ নহে, দুইটি সন্দেহেরই সমাহার। অয়ং চোরঃ,
অয়ং বা চোরঃ, দুই ব্যক্তির প্রত্যেক ব্যক্তিতেই এইরূপ চোরের সন্দেহ
এখানে প্রকাশ পায়। ইহাকে আরও স্পষ্টে ভাবায় বলিলে বুঝা যায় যে, 'অয়ং
চোরো নবা', 'অয়ং চোরো নবা' এইরূপই হইবে আলোচ্য সংশয়ের আকার
(form) 'নবা' শব্দের দ্বারা সংশয়ের অনুকূল ভাব এবং অসম্ভাবরূপ দুইটি
বিকল্প কোটি সূচিত হইয়া থাকে। ফলে, আলোচ্য স্থলটি যে একটি সংশয়ের
ইঙ্গিত করে না, দুইটি সংশয়ের সমাহারই সূচনা করে, (সংশয়দ্বয়সমাহারঃ),
তাহা বুদ্ধিমান ব্যক্তি অবাকার করিতে পারেন না। কোন কোন শ্রুতী
আলোচ্য স্থলটিকে দুইটি সংশয়ের সমাহারের দৃষ্টান্ত বলিয়া গ্রহণ করিতে
প্রস্তুত নহেন। তাহার কারণ হলেন যে, আমরা যেক্ষেত্রে জানি যে, এই
দুই ব্যক্তির এক ব্যক্তি অবশ্যই চোর, তৃতীয় কোন ব্যক্তি চোর নহে ;

১। পাণ্ডেবস্ত সমানধর্মাবিপ্রতিপত্তিকায়সংবাদশকরণভা। যথাসম্ভবঃ
(সংশয়ত, উদ্ভবঃ। বেদটের ভাষ্যপরিভাষি, ৩০ পৃষ্ঠা।



কিন্তু কে চোর তাহা জানি না, তখন 'চোরকমেতন্নিষ্টমেতন্নিষ্ট' বা' এষ্ট
 প্রকার সন্দেহ হওয়া তো পূর্বই স্বাভাবিক। যে চুরি করে চোরক শব্দটি
 তাহাতেই থাকে। এক্ষেত্রে চোরক শব্দ যত এবং মধু এষ্ট উভয়েরই
 সাধারণ-ধর্ম বলিয়া গৃহ্য কবিয়া, সেই চোরক যখন হয় যত, না হয়
 মধু, এষ্ট দুটোর এক অবস্থাই থাকিবে, তখন চোরককে কিবা
 চোরক-ধর্ম-বিশিষ্ট চোরকে সংশয়ের ধর্মী হিসাবে ধরিয়া লইয়া, যত
 এবং মধু, এষ্ট দুইটিকে সন্দেহের দুটটি বিরুদ্ধ কোটি মনে করিয়া,
 'চোরকমেতন্নিষ্টমেতন্নিষ্ট বা,' 'যশ্চোরঃ সোহরময়ঃ বা' এষ্টরূপ একটি
 সংশয় স্বীকার করিয়াই তো উল্লিখিত প্রত্যুতির উপপাদন করা যাইতে
 পারে। অতএব এক্ষেত্রে একাধিক সংশয়ের সমাহার স্বীকার করিবার
 কোনটে বলিষ্ঠ যুক্তি দেখা যায় না। প্রশ্ন হইতে পারে যে, আলোচ্য স্থলে
 দুটো ব্যক্তির এক ব্যক্তি যে চোর তাহাতে তো কোনই সন্দেহ নাই।
 কেবল কে চোর? যত না মধু চোর? এই বিষয়েই সন্দেহ জাগে।
 এষ্ট অবস্থায় এখানে একই জ্ঞানে অশব্দভেদে সংশয় এবং নিশ্চয়াদ্বক-জ্ঞানের,
 প্রমা এবং অপ্রমা-জ্ঞানের সমাবেশ স্বীকার করিতে হয় নাকি? এষ্টরূপ
 আপত্তির উত্তরে বেথটনাথ বলিয়াছেন যে, ইয়া, সংশয়ের স্থলে
 সমস্তই সংশয়-জ্ঞান এবং নিশ্চয়াদ্বক-জ্ঞানের স্ব স্ব অংশে সমাহার অবশ্য
 স্বীকার করিতে হইবে, কোনমতেই তাহা অস্বীকার করা চলিবে না।
 সন্দেহের ক্ষেত্রে যেই বস্তুতে (ধর্মীতে) পরস্পর বিরুদ্ধ বর্ণের বোধের উদয়
 হইয়া থাকে, সেই বস্তুর (ধর্মীর) জ্ঞান সম্ভবিধ সংশয়ের স্থলেই অত্যাৱশ্যক।
 ধর্মীর অর্থাৎ সংশয়ের আলম্বন বিশেষ্য-বস্তুটির জ্ঞান না থাকিলে,
 কোন ক্ষেত্রেই কোনরূপ সন্দেহের উদয় হয় না, হইতে পারে না কোন
 একই বস্তুতে (ধর্মীতে) পরস্পর বিরুদ্ধ-কোটির জ্ঞানোদয়কেই সংশয়
 বলা হইয়া থাকে। এরূপ ক্ষেত্রে বিশেষ্য-পদার্থের (ধর্মীর) জ্ঞানটি নিশ্চয়াদ্বক
 না হইলে, সংশয়-জ্ঞান কাহাকে আশ্রয় করিয়া উদ্ভিত হইবে? এইজন্য
 সংশয়মাত্রকেই বিশেষ্য-বস্তুর (ধর্মীর) নিশ্চিত-জ্ঞান একান্ত আবশ্যক নিশ্চয়াদ্বক
 এবং সংশয়-জ্ঞানের স্ব স্ব অশব্দভেদে সমাহার দোষাবহ নহে। এখানে মনে

১. ন চ কস্তাপি জ্ঞানন্ত সংশয়নির্বহাদুতাবিব.ধঃ। সমস্তরূপে সংশয়ে
 ধর্মীশোভনৌ নির্ণয়ত্ব দ্ব্যভাব্যঃ।



মানিতে হইবে যে, সংশয়ের ক্ষেত্রে যেই বস্তুকে আশ্রয় করিয়া সংশয়ের উদয় হইয়াছে, সংশয়ের সেই আলম্বন বস্তুটির জ্ঞান সেখানে বস্তুর সাধারণ-ধর্মকে লইয়া উদ্ভিত হইয়াছে, বিশেষ-ধর্মকে লইয়া নহে। গাছের গুঁড়িকে যদি গাছের গুঁড়ি বলিয়াই চিনিতে পারা যায়, অর্থাৎ গাছের গুঁড়ির সবিশেষ পরিচয়ই যদি জ্ঞানে ভাসে, তবে সেইস্থলে সম্মুখে যাক দেখিতেছি তাহা গাছের গুঁড়ি, না একটা মানুষ, এইরূপ সংশয় জন্মিবে কিরূপে? গাছের গুঁড়ি দেখিয়া উহাকে গাছের গুঁড়ি বলিয়া প্রত্যক্ষ হইল না; উচ্চতা, বিস্তৃতি প্রভৃতি গাছের গুঁড়ি এবং মানুষের যাহা সাধারণ-ধর্ম (common character) সেই ধর্মেরই শুধু প্রত্যক্ষ হইল, বস্তুর বিশেষ পরিচয় প্রচ্ছন্নই রহিয়া গেল। এইজন্যই বুদ্ধিমান দর্শকের মনে সন্দেহ জাগিল, ইহা কি গাছের গুঁড়ি, না মানুষ? দৃশ্য বস্তুর সামান্যরূপে জ্ঞান এবং বিশেষভাবে বস্তু-পরিচিতির অভাবই যে, সন্দেহ এবং বিভ্রম, এটো তই প্রকার অগ্রহা বা মিথ্যা-জ্ঞানের মূল, তাহাতে কোনই সন্দেহ নাই। কিছুক-খণ্ডকে কিছুক-খণ্ড বলিয়া চিনিলে, সেক্ষেত্রে ইহা কিছুক, না রূপার টুকরা? এইরূপ সংশয় কখনও জন্মিতে পারে না। কোনরূপ আধার বা আশ্রয়কে অবলম্বন না করিয়া, নিরাশ্রয়ে (নিরাধারে) কাহারও কোনরূপ ভ্রমও জন্মে না, সংশয়েরও উদয় হয় না। ভ্রম এবং সংশয়, এটো উভয় প্রকার অগ্রহার উদয়ে আধার বা আশ্রয়ের সাধারণ ভাবের জ্ঞান এবং বিশেষ পরিচয়ের অজ্ঞান যে আবশ্যকীয় পূর্বসঙ্গ, তাহা ভুলিলে চলিবে না। সংশয়ের স্থলে যে সকল বিরুদ্ধ-ধর্ম সম্বন্ধ বস্তুর বিশেষরূপে পকাশ পায়, তাহাদিগকে সংশয়ের 'কোটি' বল। 'স্থাপুর পুরুষ' বা এই প্রকার সংশয়ে স্থাপু এবং পুরুষ, অথবা স্থাপুর এবং পুরুষ, ইহারা সংশয়ের এক একটি 'কোটি' বলিয়া অভিহিত হয়। ঐ সকল বিরুদ্ধ কোটির সুস্পষ্ট দূরণ সংশয়ে অত্যাৱশ্যক; এবং ঐ পরস্পর বিরুদ্ধ কোটিদ্বয়ের কোন একটি কোটি যদি স্থাপুর কিংবা পুরুষের বিশেষ জ্ঞানোদয়ের ফলে বাধা প্রাপ্ত হয়, তবে ঐ একতর কোটির, স্থাপুর বা পুরুষের বাধা-প্রাপ্তির দরুণই অপর কোটিটি যে যথার্থ; স্থাপু-কোটি বাধিত হইলে পুরুষ-কোটি যে সত্য, তাহা নিশ্চিতরূপে জ্ঞান যায়। এই শ্রেণীর সংশয়কে বেহটনাথ তাঁহার জ্ঞানপরিপুষ্টিতে 'অন্ততর কোটি-পরিশেষ-যোগ্য,



সংশয় আখ্যা দিয়াছেন : এমনও কতকগুলি সংশয়ের স্থল পাওয়া যায়, যেখানে সংশয়ের উভয় কোটিরই বাধের উদয় হইতে দেখা যায়। একতর কোটির বাধে অন্যতর কোটির সত্যতার নিশ্চয় করা সেক্ষেত্রে সম্ভবপর হয় না। পর্কত-গারোখিত, জলন্ত তৃণরাশি-সম্প্রাত মসৌকফ ধূমরাজি দেখিয়া, উহা কি একটি হাতী, না পর্কতেরই কোন শৃঙ্গ, 'দ্বিবদো গিরিশিখরঃ বা', এইরূপে দর্শকের মনে যে সন্দেহের উদয় হয়, সেই সন্দেহের দুইটি কোটিই ধূমের জ্ঞানোদয়ের ফলে বাধাপ্রাপ্ত হয়। পর্কত-গারোখিত ধূমরাজি হাতীও নহে, গিরিশৃঙ্গও নহে, উহাই শেষ পর্য্যন্ত সাব্যস্ত হয়। আলোচ্য স্থলে 'স্বাপূৰ্বা পুরুষো বা', এই জাতীয় সন্দেহের দ্বারা এক কোটির নিষেধে অপব কোটির সত্যতার নিশ্চয় করা চলে না। এইজন্য এই জ্ঞানীর সন্দেহকে 'অন্যতর কোটির পরিলেষের অযোগ্য' সংশয় বলিয়া বাখ্যা করা হইয়া থাকে। কোনও বস্তুতে বিরুদ্ধ একাধিক কোটির প্রত্যক্ষবশতঃ যেকোন সংশয়ের উদয় হইতে দেখা যায়, সেইরূপ বিরুদ্ধ কোটির অরণ, অনুমান প্রভৃতি মূলেও সংশয়-জ্ঞানোদয় হইতে কোন বাধা দেখা যায় না। ফলে, বিরুদ্ধ কোটির প্রত্যক্ষমূলক সংশয়, স্মৃতি, অনুমান প্রভৃতি মূলে উৎপন্ন সংশয় এইরূপে সংশয়ের বিবিধ বিভাগও অবশ্য কর্ত্তব্য করা যায়।

যোগদর্শনে দেখিতে পাওয়া যায় যে, মহামতি পতঞ্জলি সংশয় এবং ভ্রম, এই দুই জ্ঞানীর অপ্রমা-জ্ঞানকেই বিপর্যায়-জ্ঞান বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন বিপর্যায়-জ্ঞানের বাখ্যায় পতঞ্জলি বলিয়াছেন—
বিপর্যায়োমিথ্যাজ্ঞানমতদ্রুপপ্রতিষ্টম্। যোগদর্শন, ১ : ১৮ ; টীকাকার বিজ্ঞান ভিক্ষু ঠাকুর প্রসিদ্ধ যোগবাস্তিকে বলিয়াছেন যে, ন্যূনোক্ত 'বিপর্যায়' কথাটি লক্ষ্য, আর 'মিথ্যা-জ্ঞানম', উহাই বিপর্যায়ের লক্ষণ বলিয়া জানিবে। মিথ্যা-জ্ঞানের পরিচয় কি ? ইহার উত্তরে পতঞ্জলি বলেন

মিথ্যাজ্ঞানম্ অতদ্রুপপ্রতিষ্টম্, যে-জ্ঞান জ্ঞেয় বিষয়ের প্রকৃত রূপের পরিচয় প্রদান করে না; জ্ঞানে জ্ঞেয় বিষয়ের যেই রূপ প্রকাশ পায়, জ্ঞেয় বিষয়টি প্রকৃতপক্ষে যদি সেইরূপ না হয়, তবেই সেই প্রকার জ্ঞানকে মিথ্যা বা বিপর্যায়-জ্ঞান বলিয়া জানিবে। শিহুক-খণ্ড দেখিয়া 'উদং বহুতম' এইরূপে যে জ্ঞানোদয় হয়, সেক্ষেত্রে ঐ জ্ঞানের ফলে জ্ঞেয় বস্তুটিকে বহুত বলিয়া বুঝা যায়। আসলে কিন্তু জ্ঞেয় বস্তুটি



রূপা নহে, ইহা এক টুকরা কিছুক। আলোচ্য জ্ঞানে জ্ঞেয় বিষয়ের যেই রূপটি প্রকাশ পাইয়াছে, দৃষ্ট বিষয়ে সেই রূপটি প্রতিষ্ঠা লাভ করে নাই। রূপ-রূপটি একত্রে কিছুকের রূপের দ্বারা প্রত্যাখ্যাতই হইয়াছে। এইজন্যই 'ইদং রূপতম্' এই প্রকার জ্ঞানকে বলা হইয়াছে বিপর্যয়-জ্ঞান বা মিথ্যা-জ্ঞান। এটি কি মানুষ, না গাভের ঠুঁড়ি? (স্থানুবা পুরুষো বা) এই প্রকার সংশয়ের স্থলেও জ্ঞেয় বস্তু পরস্পর বিরুদ্ধ যে স্বরূপটি প্রকাশ পায়, তাহাও জ্ঞেয় বস্তু যথার্থ রূপের পরিচয় প্রদান করে না। এইজন্য সমস্যাধক-জ্ঞানও পতঞ্জলির মতে এক শ্রৌণীয় বিপর্যয়ই বটে। বিপর্যয় তাহা হইলে দেখা যাউত্বেছে এই মতে সংশয় এবং ভ্রম, এই দুই প্রকার। পতঞ্জলি বাকীত বৈদান্তিক, নৈয়ায়িক, বৈশেষিক প্রভৃতি কোন দার্শনিকই সংশয়-জ্ঞানকে বিপর্যয়ের অন্তর্ভুক্ত করেন নাই। যে-বস্তু প্রকৃতপক্ষে যাহা নহে, তাহাকে সেষ্টরূপে জানাই হইল বিপর্যয় জ্ঞান বা ভ্রম-জ্ঞান—অতদবত্তি তৎপ্রকারকং জ্ঞানং বিপর্যয়ঃ। জ্ঞানং একই বস্তুকে অবলম্বন করিয়া পরস্পর বিরুদ্ধ একাধিক কোটির জ্ঞানকে বলে সংশয়। এইরূপ সংশয় এবং বিপর্যয়েই ভেদ অনস্বীকার্য।

সংশয়ের স্বরূপ বিচার করা গেল, সম্প্রতি বিপর্যয় বা ভ্রম-জ্ঞান কাচাকে বলে, তাহার আলোচনা করা যাউত্বেছে বিপর্যয় বা ভ্রম জ্ঞানের প্রকৃতি বা অর্থ নির্দেশ দিয়া মঙ্গল-পণ্ডিতগণ বলেন যে, তদন্তাববর্ত্তোহ তৎ-

প্রকাশানিধানরূপজ্ঞানং বিপর্যয়ঃ। প্রমাণ-চন্দ্রিকা ১৩৩
মঙ্গল যশস্বিনী
বিপর্যয়
বা
মিথ্যা জ্ঞানের
নিবরণ
পূজাঃ। কান্তলে ৭৪ বস্তুটি প্রকৃতপক্ষে নাই, যে বস্তুর অভাবই আছে, সেখানে সেই বস্তুর নিশ্চয়াত্মক জ্ঞানকে বিপর্যয় বলা হইয়া থাকে। জ্ঞানং বিপর্যয়ঃ, এইরূপে বিপর্যয়ের লক্ষণ নির্দেশ করিলে সংশয়ও একজাতীয় জ্ঞান

বিপর্যয়, সংশয়-জ্ঞানে বিপর্যয়ের লক্ষণের অতিবাপ্তি আসিয়া দাঁড়ায় বলিয়া, (সংশয় যাতাতে বিপর্যয় না হইতে পারে সেই উদ্দেশ্যে) জ্ঞানকে নিশ্চয়াত্মক

১। বিপর্যয় ইতি লক্ষ্যনির্দেশো মিথ্যাজ্ঞানমিতি লক্ষণম্। মিথ্যাত্মক বিবরণমতরূপসিদ্ধিমিতি। ন তদ্বশে ন বসমানাকারো যো বিবরণপ্রতিষ্ঠাঃ তদ্বিবেশ্যকমিত্যর্থঃ। ভ্রমস্থলে জ্ঞানাকারত্বেন বিশেষ সমাবেশ ইতি ভাবঃ। সংশয়স্তাপ্যদৈবনাস্বর্ত্তম্। যোগবাস্তবিক, ১১১৮ স্বত্র।



বা 'অবধারণরূপ' এইরূপে বিশেষ করিয়া বলা হইয়াছে। 'অবধারণরূপ' জ্ঞানকে বিপর্যয় বলিলে, নিশ্চয়াক্রম সত্য-জ্ঞানও বিপর্যয়ই হইয়া পড়ে। এইজন্যই বিপর্যয়ের লক্ষণে 'তদভাবতি তৎপ্রকারক' এইরূপ একটি বিশেষণ অবধারণের অংশে জুড়িয়া দেওয়া হইয়াছে। ফলে, সত্য-জ্ঞানের ক্ষেত্রে আর বিপর্যয়ের লক্ষণের অস্তিত্বাব্ধির আশঙ্কা বটিল না। কোন একটি বৃক্ষের শীথায় একটি বানর বসিয়া আছে, ঐ বৃক্ষের গোড়ায় বানর নাই, অর্থাৎ একই বৃক্ষে আশাভেদে কপি-সংযোগ আছেও বটে, নাইও বটে। এই অবস্থায় বৃক্ষ-শব্দে ঐ বৃক্ষের শাখা বসিয়া 'কপি-কপি-সংযোগী' এইরূপে যে সত্য-জ্ঞানের উদয় হইবে, সেখানে সেটী জ্ঞান কপি-সংযোগের অভাবেরও আধার বৃক্ষকে অবলম্বন করিয়া উদ্ভিত হওয়ায়, ঐরূপ সত্য-জ্ঞানে বিপর্যয়ের লক্ষণের অস্তিত্বাব্ধি আশঙ্কা করিয়া, তাহা বারণের উদ্দেশ্যেই আলোচ্য লক্ষণে 'এব' শব্দটির প্রয়োগ করা হইয়াছে বুদ্ধিতে হইবে। 'তদভাববভোব' অর্থাৎ ভ্রম-জ্ঞানের বিদ্যুৎ মিথ্যা-বস্তুর অভাবই কেবল যেখানে আছে, আধারের কোন অংশবিশেষেও যাহার অস্তিত্ব নাই এইরূপ আধার-পদার্থে সেই বস্তুর অস্তিত্ব-বোধের উদয় হইলে, ঐরূপ বোধকে বিপর্যয় বা মিথ্যা-জ্ঞান বলিয়া জানিবে।^১ মাধব-সিদ্ধান্তে শুদ্ধিতে রক্তের জ্ঞান যেমন বিপর্যয়-জ্ঞান, শুদ্ধি-রক্তের বিনয়ের স্মৃতিও সেইরূপ বিপর্যয়-জ্ঞানই বটে। স্বপ্নে যে ঘোড়া, হাতী প্রভৃতি দেখা যায়, তাহা প্রকৃতপক্ষে মনেরই কল্পনা, বাস্তব কিছু নহে। ঐ মনোরাজ্যের ঘোড়া, হাতী প্রভৃতিকে বহির্জগতের ঘোড়া, হাতীর ছায় কোন নির্দিষ্ট দেশে এবং কালে সঞ্চারণীল বলিয়া যে বোধ হয়, তাহাও বিপর্যয় ভিন্ন অণ্ড কিছু নহে।^২ আলোচ্য বিপর্যয়ের হেতু কি? এই প্রশ্নের উত্তরে মাধব-পণ্ডিতগণ বলেন, সচ (বিপর্যয়) প্রত্যক্ষানুমানাগমাত্মসেভ্য জায়তে। প্রমাণচল্লিকা, ১৩৪ পৃষ্ঠা; জ্ঞানের সাধন প্রত্যক্ষ, অনুমান প্রভৃতি প্রমাণ যখন উহাদের কারণ ইন্দ্রিয় প্রভৃতির দোষ বলতঃ প্রমাণভ্রাস (false proof) বা ভ্রম-প্রমাণ হইয়া দাঁড়ায়, তখন ঐ সকল দূষিত প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণমলে উৎপন্ন

১। প্রমাণচল্লিকা, ১৩০-১৩৪ পৃষ্ঠা;

অন্যতীর্ষ-কৃত প্রমাণপদ্ধতি, ১১ পৃষ্ঠা;

২। বয়েলসি পঞ্চাদিশর্পনঃ চেত্বপার্বমেব মানসদাসনাভূত্বাদ গজানং দার।

তেষু ঘৃণ্যাহবজ্ঞানঃ স বিপর্যয় এব। প্রমাণপদ্ধতি, ১০ পৃষ্ঠা।



জ্ঞান প্রমা বা সত্য না হইয়া, বিপর্যয় বা বিহ্বাস্যকর্মে হইয়া পড়ায়।
 কিছুকের টুকরায় রক্তের জ্ঞান চুটে (faulty) প্রত্যক্ষবশে উৎপন্ন হয়
 বলিয়া, ইহাকে বলে 'প্রত্যক্ষাতাসমূলক' বিপর্যয়। পর্বত-গাত্র হইতে উথিত
 ধূলিজালকে ধূম ভ্রম করিয়া, যেই পর্বতে বহু নাই সেখানে অসুমান-
 বলে বহুর সাধন করিতে গেলে, তাহা হইবে 'অসুমানাতাসমূলক' বিপর্যয়।
 অসত্যাত্মী প্রত্যাককের কথায় আস্থা স্থাপন করিলে ঐরূপ অসত্য বাক্যমলে
 যে মিথ্যা-জ্ঞান উৎপন্ন হইবে, তাহাকে 'আগমাতাসমূলক' বিপর্যয় বলিয়া
 জানিবে। প্রমাণাত্মক যে বিপর্যয়ের মূল তাহা অবশ্য কোন দার্শনিকই
 অস্বীকার করিতে পারেন না। তবে কথা এই যে, বিপর্যয় যে কেবল
 প্রমাণাত্মক বলতঃ উৎপন্ন হইয়া থাকে এমন নহে। প্রমাণাত্মকের দ্বায়,
 প্রমাতা কিংবা প্রমেয়ের বিবিধ দোষকণ্ড ক্ষেত্রবিশেষে বিপর্যয়ের কারণ
 বলিয়া স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। তাহা ছাড়া, যে সকল বস্তু দেখিতে
 অনেকটা একই রকম সেই সকল বস্তুর সংস্কার, ভ্রমের আশ্রয় বা
 অধিষ্ঠানের সম্পর্কে উপযুক্ত জ্ঞানের অভাব, চক্ষু প্রমুখ ইন্দ্রিয়ের
 ভিন্নির প্রকৃতি দোষও যে বিভ্রমের কারণ হইয়া থাকে, তাহা কোন
 মনোযীই অস্বীকার করিতে পারেন না। রামানুজ-সম্প্রদায়ের আচাৰ্য্য
 বেঙ্কটনাথও তাঁহার জ্ঞানপরিভূক্তিতে বিপর্যয় বা মিথ্যা-জ্ঞানের উৎপত্তির
 কারণসমূহ পর্যালোচনা করিতে গিয়া, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের দোষ, অসুমানাজ
 ব্যাপ্তি, হেতু, সাধা, পক্ষ প্রকৃতির দোষ, প্রত্যাককের বাক্য আস্থা-
 স্থাপন প্রকৃতি বিবিধ প্রকার লক্ষ দোষের উল্লেখ করিয়াছেন।^১ ঐ সকল
 দোষ ছাড়াও প্রতিবাদী বোধ এবং লব্ধ প্রকৃতির কণ্ঠস্থিত
 দর্শনের সমোষ যুক্তিজালকে নির্দোষ মনে করিয়া ঐ সকল
 চুটে যুক্তির পুনঃ পুনঃ আলোচনা (অভ্যাস) করার ফলে
 মাসুঘের সত্য দৃষ্টির মালিন্য ঘটে। মাসুঘ যেই বস্তু দেখে, সেই
 বস্তুটির প্রকৃত স্বরূপ বুঝিতে পারে না, অস্ব বস্তু বলিয়া ভ্রম করে।
 রামানুজের মতে সর্ববিধ বিভ্রমের মূলে আছে জীবের অধর্ম—অধর্মঃ
 সর্ববিপর্যয়হেতুঃ সামান্তকারণমঃ জ্ঞানপরিভূক্তির টীকা, ৫৬ পৃষ্ঠা;
 অধর্ম, পাপাচরণ প্রকৃতির ফলে জীবের তত্ত্ব-দৃষ্টি কণ্ঠস্থিত হয়, বিজ্ঞান-

১। অদর্শৈক্যদোষদ্বন্দ্বকাতাসমূহব্যাখ্যানসংগ্রহনিবন্ধলঙ্করকথ্যোদ্রবপাদিভিত্তিকা-
 গ্রন্থসংকলিতবিপর্যয়তৎতৎসংস্কৃতকথ্যঃ। জ্ঞানপরিভূক্তি, ৫৭ পৃষ্ঠা।



নত শুধু হয়, জ্ঞানের রাফো অজ্ঞান মাথা উচু করিয়া পাড়ায়।
এই অজ্ঞান (ক) স্বরূপাজ্ঞান, (খ) অকথা-জ্ঞান এবং (গ) বিপরীত জ্ঞান,
এই তিন প্রকারের দেখিতে পাওয়া যায়। যেকোনো দৃশ্য বস্তু-সম্পর্কে
কোনরূপ জ্ঞানোদয়ই হয় না, জেয় বস্তুকে চেনাও যায় না, তাহাকে
স্বরূপাজ্ঞান বলে। যেখানে এক বস্তুকে অপর বস্তু বলিয়া, তৃত্বকে
রক্ষণ বলিয়া বুঝা যায়, তাহাকে 'অকথা জ্ঞান' বলা হইয়া থাকে। আর
যে-স্থলে পদার্থটি বস্তুতঃ যেকোনো সেইরূপে উক্ত জ্ঞানের গোচর হইলেও,
প্রতিপক্ষের বিরুদ্ধ যুক্তিভালের প্রভাবে সেই পদার্থ সম্পর্কে বিরুদ্ধ-
জ্ঞানের উদয় হইতে দেখা যায়, যেমন আত্মা প্রকৃত পক্ষে জ্ঞাতা হইলেও,
মায়াবাদী দার্শনিকগণের কুযুক্তি বা অসমযুক্তির সাহায্যে আত্মা জ্ঞান-
স্বরূপ, নিষ্কিংশে বলিয়া যে বোধ হইয়া থাকে, ইহাকে 'বিপরীত-জ্ঞান'
বলে। অকথা-জ্ঞান এবং বিপরীত-জ্ঞান, এই দুই জাতীয় অজ্ঞানেই
বস্তুর প্রকৃতরূপের জ্ঞান না হইয়া, অন্যরূপে বস্তুর জ্ঞানোদয় হইয়া
থাকে। সুতরাং এই দুই প্রকার অজ্ঞানই যে 'বিপরীত' বলিয়া গণ্য হইবে,
তাহাতে সন্দেহ কি? রামানুজের মতে উল্লিখিত তিন প্রকার অজ্ঞানের
বিশ্লেষণ শুধু অগ্রহায়া ব্যবহারিক ব্যাখ্যা প্রদর্শন করিবার উদ্দেশ্যেই
করা হইয়াছে বুলিতে হইবে। নতুবা যেই রামানুজ-সম্প্রদায় অজ্ঞানই আদৌ
মানেন না, সর্বপ্রকার জ্ঞানকেই সাহায্য যথার্থ বলিয়া ব্যাখ্যা করিতে
চাঠেন—যথার্থঃ সববিজ্ঞানমিতিবেদবিদ্যায় মতঃ, এতে সিদ্ধান্ত যুক্তিবলে
প্রতিপাদন করিতে চাঠেন, তাহাদের মতে পূর্বোক্ত ত্রিবিধ অজ্ঞানের
বিশ্লেষণ স্বীয় দার্শনিক সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধ হয় নাকি? রামানুজ-
সম্প্রদায় ভ্রম-স্থলে সর্বত্র 'সংখ্যাতিবাদের'ই উপপাদন করিয়াছেন।
ইহা আমরা খ্যাতিবাদের ব্যাখ্যায় পরে প্রকাশ করিতেছি। রামানুজ-
সম্প্রদায় ব্যতীত মীমাংসকগণও ভ্রম-জ্ঞান স্বীকার করেন নাহে,

১। ত্রিবিধঅজ্ঞানমঃ। স্বরূপাজ্ঞানমকথা জ্ঞানং 'বিপরীত' অজ্ঞানমিতি। স্বরূপ-
জ্ঞানঃ নাম বস্তুনেহস্বাতিপত্তিঃ। অকথাজ্ঞানং বস্তুনেববস্তুভেদাভাবেন যদ-
বৃত্তকৌজলাভয়। বিপরীতজ্ঞানং যদবস্তুনিভাসমানে যুক্তিভিঃপ্রকৃতজ্ঞানোপপাদনমঃ।
যদ, জাতুভেদ অহেতুন আত্মনিভাসমানেহপি কুযুক্তিভিঃপ্রকৃতজ্ঞানোপপাদনমঃ
কুপুণ্যমিতি। ভাষ্যসংক্ষেপে, ৫০-৫১ পৃষ্ঠ।



দ্রুম-জ্ঞানের বিবরণ দিতে গিয়া 'অখ্যাতিবাদ' সমর্থন করিয়াছেন। এই ছুই সম্প্রদায় ছাড়া আর সকল দার্শনিকই দ্রুম-জ্ঞান স্বীকার করিয়াছেন এবং দ্রুম জ্ঞানের ব্যাখ্যায় পরস্পর বিরোধী সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন। দ্রুম সম্পর্কে বিভিন্ন দার্শনিক-সম্প্রদায়ের ভিন্ন ভিন্ন মতকে প্রসিদ্ধ পাঁচ প্রকার খ্যাতিবাদে রূপায়িত করিয়া নিম্নোক্ত কারিকায় প্রকাশ করা হইয়াছে :—

আনুশাংবিদমৎখ্যাতিরখ্যাতিঃ খ্যাতিরনুখা ।

তথাঃনির্বচনখ্যাতিরিতোত্তৎখ্যাতিপদকম ॥

ভ্রমের স্থলে বিজ্ঞান-বাদী বৌদ্ধগণ আনুশাংতি, শৃঙ্গবাদী বৌদ্ধ অসৎ-খ্যাতি, মীমাংসক-সম্প্রদায় অখ্যাতি, জায়-বৈশেষিক অশ্রুতখ্যাতি, এবং অদ্বৈত-বেদান্তী অনির্বচনীয়-খ্যাতি সমর্থন করিয়া থাকেন। এতদ্ব্যতীত রামানুজ সম্প্রদায় সংখ্যাতি, বিজ্ঞানভিক্ত প্রকৃতি সাংখ্য-পন্থিতগণ সমসৎখ্যাতি স্বীকার করেন। ইদম্ আমরা এই সকল খ্যাতি-বাদের নাতিবিস্তৃত বিবরণ লিপিবদ্ধ করিতেছি। ভ্রমের স্থলে শুদ্ধিতে যে রক্তের প্রত্যক্ষ হয়, এই প্রত্যক্ষে শুদ্ধিতে রক্তত বস্তুতঃ থাকে না। সম্মুখে পাতত কিছুকের টুকুলায় রক্তের খ্যাতি বা প্রকাশই কেবল থাকে। এইজন্যই দ্রুম-সম্পর্কে বিভিন্ন মতবাদকে বিভিন্ন 'খ্যাতি-বাদ' বলে। শুদ্ধিতে রক্তের যে দ্রাঘ-প্রত্যক্ষের উদয় হইয়া থাকে, ইহা সকলেই অনুভব করেন। এখন কথা এই যে, শুদ্ধিতে যখন রক্তের প্রত্যক্ষ হয়, তখন সেই রক্তত শুদ্ধিতে কোথা হইতে কি ভাবে আসিল? কিরূপে উহা চক্ষুর গোচর হইল, এবং প্রত্যক্ষ হইল, এই প্রশ্নই দ্রুম প্রত্যক্ষের আসল প্রশ্ন। কেননা, দৃশ্য বিষয় ইন্দ্রিয়ের গোচরে না আসিলে সেই বিষয়ের জ্ঞানকে ভো প্রত্যক্ষ বলা যায় না। ভ্রমের ক্ষেত্রে সকলেই কিছুক-খণ্ডকে রূপার খণ্ড বলিয়া প্রত্যক্ষ করিয়া থাকে। শুদ্ধিতে রক্তের এই দ্রাঘ-প্রত্যক্ষ দার্শনিক আচার্যগণ তাঁহাদের দার্শনিক পরীক্ষার অমূলক বিভিন্ন দৃষ্টি-কোণ হইতে বিচার করিয়া উপপাদন করিতে চেষ্টা করিয়াছেন। সেইজন্যই ভ্রমের ব্যাখ্যায় ভিন্ন ভিন্ন খ্যাতিবাদের সৃষ্টি ও পুষ্টি হইয়াছে।

বৌদ্ধ-মতানুসারে ভ্রমের লক্ষণ ও স্বরূপ ব্যাখ্যা করিতে গিয়া আচার্য শঙ্কর তাঁহার ব্রহ্মসূত্র-ভাষ্যের প্রারম্ভে বলিয়াছেন, তাং কেচিদন্তত্বে



অনুধর্মাধার ইতি বসন্তি। এখানে 'কেচিৎ' পদটির দ্বারা সৌত্রাস্ত্রিক, বৈভাষিক, বিজ্ঞানবাদী বা যোগাচার এবং শূন্যবাদী বা মাধ্যমিক, এই চার প্রকার বৌদ্ধ-সম্প্রদায়েবই ইঙ্গিত করা হইয়াছে। বৌদ্ধদিগের এই সম্প্রদায়-ভেদের মূলে আছে বুদ্ধদেবেরই নিম্নলিখিত বাণী—“সবং কণিকং কণিকং কুংসং কুংসং অনলকণং অনলকণং শূন্যম্ শূন্যম্।” বুদ্ধ-শিষ্যাগণ তৎপাণ্ডিত্যেব ঐ বহুস্তোত্রিক প্রকৃত মর্ম গ্রহণ করিতে অসমর্থ হইয়া, পূর্বোক্ত প্রাচীন চারটি শাখায় বিভক্ত হইয়া পড়েন। তন্মধ্যে সৌত্রাস্ত্রিক এবং বৈভাষিক বৌদ্ধগণ কণিক জ্ঞান এবং জ্ঞানাত্তিরিক কণিক জ্ঞেয় বাহ্য বস্তুর অস্তিত্ব স্বীকার করিয়া থাকেন। পার্থক্য শুধু এই যে, সৌত্রাস্ত্রিকগণ বাহ্য-বস্তুর অস্তিত্বকে প্রত্যক্ষ-গ্রাহ্য বলেন না। জ্ঞানের বৈচিত্র্য দেখিয়া বাহ্য-বস্তু অসুনিহিত হইয়া থাকে, এইরূপ সিদ্ধান্তই গ্রহণ করেন। বৈভাষিক-সম্প্রদায় বাহ্য-বস্তুকে প্রত্যক্ষ-গ্রাহ্য বলিয়াই মানিয়া লন। এই দুই প্রকার মহাবাদীরা আপেক্ষাকৃত সুলব্ধি-সম্পন্ন বলিয়া পরবর্তীকালে “ধীনযান” আখ্যা লাভ করিয়া ছেন। শূন্যতর দার্শনিক চিন্তার পরিচয় দেওয়ায়, যোগাচার এবং মাধ্যমিক বৌদ্ধ-মত “মহাযান” নামে অভিহিত হইয়াছে। যোগাচার বা বিজ্ঞান-বাদীর মতে কণিক বিজ্ঞানই একমাত্র সত্য বস্তু, জ্ঞানভিন্ন সমস্তই মিথ্যা। পবিত্র মান বিশ্বপ্রপঞ্চ সমস্তই মায়ায় খেলা এবং অসত্য। জ্ঞানের বাহিরে জ্ঞেয় বলিয়া কিছুই নাই। জ্ঞেয় বস্তু জ্ঞানেরই এক একটি বিশেষ আকার (Form) ছাড়া অন্য কিছু নহে, জ্ঞান ও জ্ঞেয় বস্তুঃ অভিন্ন। অনাদি বাসনা বশতঃ কণিক বিজ্ঞানই মানাবিশ জ্ঞেয় বস্তুর আকারে প্রসিদ্ধ হইয়া থাকে। জ্ঞেয় বস্তুই জ্ঞানকে কণায়িত করে, আবার জ্ঞানের আলোকে অসংলক্ষিত হইয়াই জ্ঞেয় বস্তু প্রকাশিত হয়, এক অন্তর অভিন্ন সত্তার। এককে ছাড়িয়া উপনের ভাঙি হয় না। তাইই ‘নিয়ত-সহচর’ বিধায়, জ্ঞান এবং জ্ঞেয় ইতারা একই সময়ে জ্ঞানে ফুটিয়া উঠে। জ্ঞান ও জ্ঞেয়েব এইরূপ অবিচ্ছিন্ন সাতচয়া ইত্যাদের অভেদেরই মূচনা করে। জ্ঞেয় যে বিশেষ আকারধারী কণিক বিজ্ঞান ভিন্ন স্বতন্ত্র কিছু নহে, এই সত্যই ঘোষণা করে। কণিক জ্ঞান বাতীত জ্ঞেয়ও নাই, জ্ঞাতাও নাই। জ্ঞাতা, জ্ঞেয় প্রভৃতি সমস্তই অস্তিত্বের সৃষ্টি এবং মিশ্র।

১। সচে পলম্বনিস্যাদভেদো নীলভূতিঃ।

ভেদন্ত সাত্ত্বিনিজাতৈর্নহেভেতকাবিবাধয়ে।



বিজ্ঞানবাদীর উল্লিখিত সিদ্ধান্তে সন্দেহ হইতে না পারিয়া শূন্যবাদী বলেন, যাহা জ্ঞানকে রূপায়িত করে সেই ক্ষেত্র বস্তুত্বজ্ঞিকে মিথ্যা বলিয়া গ্রহণ করিলে, জ্ঞানও সেই ক্ষেত্র মিথ্যাই হইয়া পড়িয়াইবে এবং মতামতটাই হইবে বৌদ্ধ-দর্শনের শেষ কথা। ইহাই হইল বিভিন্ন বৌদ্ধ-মতের সংক্ষিপ্ত বক্তব্য। এই সকল মতের সমর্থকগণ তুলিতে যে রক্তের ভ্রম হয় তাহার উপপাদন করিতে গিয়া বলিয়াছেন যে, ভ্রমের স্থলে 'অমৃত' তুলি প্রভৃতিতে অমৃত-ধর্মের অর্পণে জ্ঞানের বর্ষ রক্ত প্রকৃতির অধাস বা আরোপ হইয়া থাকে। সৌত্রাত্মিক এবং বৈভাষিক বৌদ্ধগণ বাস্তব-বস্তুকে সত্য-স্বাভাবিক বলিয়া স্বীকার করেন। সুতরাং তাহাদের মতে সত্য-তুলি প্রভৃতি অধিষ্ঠানকে অবলম্বন করিয়াই ভ্রম-জ্ঞানের উদয় হয়। বিজ্ঞানবাদী এবং শূন্যবাদীর মতে বাস্তব-বস্তু অসত্য এবং কল্পিত, ঐ কল্পিত, অসত্য তুলি প্রভৃতিকে আশ্রয় করিয়াই 'উদং রজতম্' এইরূপ ভ্রমের উদয় হইতে দেখা যায়। বিজ্ঞানবাদী এবং শূন্যবাদীর সিদ্ধান্তে নিরধিষ্টানেট (অর্পণে কোনরূপ কৃত্য অধিষ্ঠান বা আশ্রয় বাতী হই) ভ্রম-জ্ঞানের উদয় হইয়া থাকে। ভ্রম-স্থলে 'উদম্' পদার্থে যাহা আরোপিত হইয়া থাকে, সেই রক্ত প্রকৃতি যে মানসকল্পনা-প্রসূত এবং মিথ্যা, ইহা কোন বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ই স্বীকার করেন না। বৌদ্ধ-পণ্ডিতগণ স্বীকৃত সিদ্ধান্তের সমর্থনে বলেন যে, যেই বস্তু যেইরূপে আমাদের জ্ঞানে প্রতিভাত হইয়া থাকে, সেই বস্তু প্রকৃতপক্ষে সেইরূপই বটে। ইহাই হইল জ্ঞানের সাধারণ নিয়ম। যেক্ষেত্রে এই নিয়মের ব্যতিক্রম হয়, কোনও প্রবলতর জ্ঞানের সাহায্যে পূর্বের উৎপন্ন জ্ঞানটি বাধা প্রাপ্ত হয়, সেখানে পূর্বের জ্ঞানটি যে নিছক ভ্রান্তি, তাহা অনায়াসে বুঝা যায়। 'উদং রজতম্' এই প্রকার জ্ঞানোদয়ের পর 'নেদং রজতম্' ইহা রক্ত নহে, এইরূপে যে বাধক-জ্ঞান জন্মে, তাহার দ্বারা 'উদং রজতম্' এইরূপ জ্ঞানটি যে ভ্রম তাহা নিশ্চিতভাবে জানা যায়। কিন্তু এখন কথা এই যে, 'নেদং রজতম্' এই বাধক-

অনিভাগোপিত বুদ্ধ্যাক্ষা বিপর্যাসিতদর্শনৈঃ।

গ্রাহ্যগ্রাহকসংবিশ্লিষ্টেদমবানিব লক্ষ্যতে ॥

যৎপ্রায়ঃ গ্রাহ্যগ্রাহকসংবিশ্লিষ্টানাং পৃথগবক্তব্যঃ

স একশিংশক্তনসি বিহাব্যস্তাসটব ভবঃ।

সদ্বদর্শনসংগ্রহ, বৌদ্ধদর্শন,



জ্ঞান কোন অংশে কাহার বাস সন্ধান করিল ? যাহার ফলে 'ইদম বজ্জতম' জ্ঞানটি ভ্রম বলিয়া সাব্যস্ত হইল, তাহা বিশেষভাবে পরীক্ষা করিয়া দেখা আবশ্যিক। 'নেদম বজ্জতম' ইহান দ্বাব পূর্বের উৎপত্তি 'ইদম বজ্জতম' এই জ্ঞানের বহুভাষ্যের নিষেধ হইল ? না 'ইদম' অংশের নিষেধ হইল ? এখানে বৌদ্ধ-সাম্প্রদায়িকগণ বলেন যে, 'নেদম বজ্জতম' এই প্রকার বাধ-বুদ্ধির উদ্দেশ্য ফলে উদয়মর সত্তিত বহুভাষ্য জ্ঞান-বুদ্ধিটী বাধা-প্রাপ্ত হয়। অতঃপর ক্ষেত্রে 'ইদম' আশ্রয়টী বাধ হইয়া থাকে, 'বজ্জত' অংশ বাধা প্রাপ্ত হয় না। বজ্জতের (মহীম বা বিশেষ্যবা) বাধ আকার করিতে গেলে, সেক্ষেত্রে বজ্জতের মধ্য 'ইদম'র বাধও অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে কেননা, মহীম বা বিশেষ্য বজ্জত না থাকিলে, তাহার মধ্য সেখানে থা কিবে কিরূপ ? এই অবস্থায় বজ্জতের বাধ স্বীকার না করিয়া, কেবল বজ্জতের বাধ মধ্য 'ইদম'র বাধ স্বীকার কবাটী সমমিক যুক্তিসূত্র নহে কি ? একের (ইদম-মহীম) বাধের দ্বারা ইদমের অস্তিত্ব প্রায় নিক হইতে পারে, সে-ক্ষেত্রে উদয়মর বাধের কল্পনা করিতে যাওয়া গৌলবও বটে, নিষ্প্রয়োজনও বটে। আরোচা স্থলে বজ্জতের 'ইদম'রূপে বহিঃপ্রকাশ বাধিত হওয়ায়, বজ্জত সে বাহিরের কোন বস্তু নহে, মনোময় বস্তু, জ্ঞানবস্তু এক প্রকার মধ্য, এই সিদ্ধান্তে সমর্থিত হয়। আরও স্পষ্টে ভাষায় বলিতে গেলে বলিতে হয়, 'নেদম বজ্জতম' এই প্রকার বাধ-বুদ্ধির উদ্দেশ্য ফলে আরোচা ভ্রম-জ্ঞানের 'ইদম' অংশটি মাত্র অপসৃত হইয়া থাকে, বজ্জতাংশ অপনীত হয় না। বজ্জতের 'ইদম' বা বহিঃপ্রকাশ বাধিত হওয়ায়, বজ্জত জ্ঞানের মধ্য হিসাবে মনোবাহ্যের বিজ্ঞানের আকার বা অংশ হিসাবেই থাকিয়া যায়। ইহাটী ভ্রমের বাস্তব্য অস্বাভাবিকবোধী বৌদ্ধের বক্তব্য।

বিজ্ঞানবাদীর মতে এখানে আরও লক্ষ্য করিবার বিষয় এই যে, 'ইদম' আরোপিত বজ্জত দ্বিধিয়া জ্ঞানের 'ইদম বজ্জতম' এইরূপ জ্ঞানের উদয় হয়, সেখানে মনোময় বজ্জতকে মনোবাহ্যের বাহিরে অস্তিত্বহীন বলিয়া বোধ হওয়ায়, ঐরূপ জ্ঞান মিথ্যা হইতে বাধ্য। দৃষ্টান্তে বিশ্বপ্রপঞ্চ সমস্তটী বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ সিদ্ধান্তে মনোময় মনোময় জাগতিক বস্তু বহিঃপ্রকাশ বুদ্ধি-বজ্জতের দ্বারা বিদ্রব্য বটে। এই যে জ্ঞানময় বিশ্বপ্রকৃতির কোটি কোটি বিভিন্ন বস্তু আমরা আমাদের চারিদিকে উদ্ভাস দেখিতেছি, ইহাও বিশেষ বিশেষ আকারমাত্রী এক একটি বিজ্ঞান ভ্রম অপন কিছু নহে। বিজ্ঞানবাদী মনোময় জগৎ প্রপঞ্চকে মনোময় মনোময় জ্ঞান বা অংশ জগৎ প্রপঞ্চকাল দখল,

তখন তাঁহার সেই দৃষ্টিকে আশ্রিত বলা ছাড়া গত্যন্তর নাই। উল্লিখিত (‘অনন্ত অগ্ৰধর্মীধ্যাসঃ’ এইরূপ) মনের লক্ষণের সৃষ্টি-রজত যেমন লক্ষ্য, তথা-কথিত সত্য-রজতও সেইরূপই লক্ষ্য বলিয়া জ্ঞানিবে। জ্ঞেয়মাত্রই জ্ঞানের বিশেষ আকার ছাড়া সমস্ত কিছু নাই। বিজ্ঞান ব্যতীত এই মতে আর কোনও পদার্থ নাই। সুতরাং ‘ইদং-রূপে’ উৎপন্ন সর্বপ্রকার বস্তু-জ্ঞানই এই মতে অলীক-কল্পনা-প্রসূত এবং মিথ্যা হইবে বৈ কি। এই বিজ্ঞান নদী স্রোতের স্থায়ী জীবের মনোবাচ্য মানিত করিয়া একটানা বহিয়া চলিয়াছে। অসংখ্য জল-কণা মিলিয়া যেমন নদী প্রবাহের সৃষ্টি হইয়া থাকে, সেইরূপ অনন্ত জ্ঞান কণা (কণিক-বিজ্ঞান) মিলিয়াই বিজ্ঞান ধারার সৃষ্টি হয়; এবং এই ধারাটি বিশেষ বিশেষ আকার (form) প্রাপ্ত হইয়া, জ্ঞেয় বিষয়পক্ষ এবং জ্ঞাতা ‘আমি’ প্রকৃতি রূপে আয়-প্রকাশ লাভ করে। ‘আমি’ ‘আমি’ (অত্মমতম) এইরূপ বিজ্ঞান-ধারার নামই ‘জ্ঞান-বিজ্ঞান’। এই ‘জ্ঞান-বিজ্ঞান’কেই বৌদ্ধ সিদ্ধান্তে জীবের আত্মা বলা হইয়া থাকে। জ্ঞেয় বিষয়ের দ্বারা বিজ্ঞানের সেই বিশেষ রূপ (particular form) প্রকাশ পায়, তাহাকে বিজ্ঞানবাদী ‘প্রকৃতি-বিজ্ঞান’ নামে অভিহিত করিয়াছেন। বিষয়-বিজ্ঞান বা প্রকৃতি বিজ্ঞানরূপে রজত জ্ঞানও অবশ্য সত্য, কেবল মনোময় রজতকে ‘ইদং-রূপে’ মনের বাহিরে দেখাই এই মতে ভ্রম।

শূন্যবাদী মাধ্যমিক লক্ষ্য বিষয়পক্ষকে যেমন মিথ্যা বলেন, সেইরূপ বিজ্ঞানবাদের বিজ্ঞানকেও মিথ্যা বলিয়াই সিদ্ধান্ত করেন। জ্ঞেয় বিষয়ই জ্ঞানকে রূপ দিয়া থাকে। জ্ঞানের রূপদানকারী জ্ঞেয় বিষয় মিথ্যা হইলে, মাধ্যমিকের মতে তথাকথিত বিজ্ঞানও মিথ্যা হইতে বাধ্য। জ্ঞেয়ও মিথ্যা, জ্ঞাতাও মিথ্যা, জ্ঞানও মিথ্যা, সুতরাং অসিদ্ধান বা আশ্রয় সৃষ্টিও মিথ্যা, আধোপা রজতও মিথ্যা, রজত জ্ঞানও মিথ্যা, রজতকে যিনি প্রত্যক্ষ করেন সেই প্রত্যক্ষকারীও মিথ্যা। সর্বত্র মিথ্যার খেলাই চলিতেছে। ফলে, শূন্যই দাঁড়ায় শেষ কথা। জ্ঞান, জ্ঞাতা, জ্ঞেয় প্রকৃতি সকলেরই মহাশূন্যতাই শেষপর্যন্ত পর্যাবসান হয়। এইজন্যই এই মাধ্যমিক মত ‘অসদবাদ’

১। উৎসাহালায় বিজ্ঞানঃ যদ তৎবেদচর্য্যাম্ভবম্।

উৎসাহঃপ্রকৃতিবিজ্ঞানঃ পরীলানিকমুদ্রিতেনিতি ৬

সর্বদর্শনসংগ্রহ, বৌদ্ধদর্শন ৬



বা 'শূন্যবাদ' বলিয়া খ্যাতি লাভ করিয়াছে। বৌদ্ধের চরম সিদ্ধান্ত এই শূন্যতা যে কি, তাহা নহিয়া বৌদ্ধ-পণ্ডিত সমাজেও গুরুতর মতভেদ দেখিতে পাওয়া যায়। কোন কোন প্রাচীন বৌদ্ধ যাহা-দিগকে গৌতম বুদ্ধেরও বহু পূর্ববর্তী, এমন কি ব্যাস, জৈমিনি প্রভৃতির পূর্ববর্তী বলিয়া পণ্ডিতগণ অনুমান করেন, তাহারা শূন্যকে "মুসৎ" বলিয়াই সিদ্ধান্ত করিতে চাঠেন। আলোচ্য অসংখ্যাতিবাদ তাহাদের সিদ্ধান্ত বলিয়া মনে কর যাইতে পারে। পরবর্তীকালে নাগার্জুন প্রভৃতি আচার্যগণ বৌদ্ধোক্ত মহাশূন্যকে সংগ নহে, অসংগ নহে, সদসংগ নহে, সদসদ ভিন্নগ নহে, এইরূপে (উল্লিখিত চার প্রকারের কোন প্রকারই নহে বলিয়া) ব্যাখ্যা করিতে চেষ্টা করিয়াছেন। শূন্যবাদীর সিদ্ধান্তে মহাশূন্যে যে জগদ্বিস্ত্রম হইয়া থাকে, তাহা অনাদি অজ্ঞান-বাসনার কুফল ; দৃশ্যমান বিশ্বপ্রপঞ্চকে অবিজ্ঞা-কল্পিত (সাংকৃতিক) বলিয়াই মাধ্যমিকগণ গ্রহণ করিয়াছেন। এই প্রসঙ্গে প্রশ্ন হইতে পারে এই যে, ঐ অবিজ্ঞা-কল্পিত মিথ্যা জগতের সঙ্গে আলোচ্য মহাশূন্যতার কোনরূপ সম্বন্ধ কল্পনা করা চলে কি ? শূন্যবাদে জগতের উৎপত্তিই বা কিরূপে সম্ভবপর হয় ? জগৎকে অবিজ্ঞা বলিয়া কল্পনা করিলে, ঐরূপ শূন্যতা খোঁকার করার প্রয়োজনই বা সেথেরে কি ? আর ঐরূপ মহাশূন্য অনির্বাক্য-স্থানীয়ই হইয়া দাঁড়ায় নাকি ? এই সকল প্রশ্নের কোন সন্তুষ্কর আলোচিত শূন্যবাদে পাওয়া যায় না। এই কারণে বৌদ্ধোক্ত শূন্যবাদকে কোন মতেই গ্রহণ করা চলে না।

বিজ্ঞানবাদের আত্মখ্যাতি-বাদ এবং শূন্যবাদীর অসংখ্যাতি-বাদের সমালোচনা করিতে গিয়া প্রভাকর-মতাবলম্বী মীনা'সক বলেন,

আলোচিত
অসংখ্যাতি-বাদ
ও

অসংখ্যাতি-বাদের
সমালোচনা

বৌদ্ধ-ভার্কিকগণ ভুক্তি-রজতের রজতকে জ্ঞানেরই এক বিশেষ আকার বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়া, ভ্রমের স্থলে আত্মখ্যাতি-বাদ উপপাদন করিবার যে চেষ্টা করিয়াছেন, সেখানে ভ্রান্তান্ত এই যে, কোন প্রমাণের সাহায্যে বৌদ্ধ ভার্কিকগণ রজতকে জ্ঞানের ধর্ম বলিয়া সাব্যস্ত

করিলেন ? যদি বল যে প্রত্যক্ষের সাহায্যে, তবে সেখানে প্রশ্ন এই যে, সেই প্রত্যক্ষের আকারটি (Form) কিরূপ বলিবে ? 'ইদং রজতম্'

১। বৌদ্ধ-ভার্কিকগণের সিদ্ধান্ত প্রত্যক্ষ-ভ্রমস্থলে জ্ঞানের আকার মনোমত রজত প্রভৃতি বহিঃ 'ইদম্' পদার্থে আবোপিত হইয়া থাকে। বিজ্ঞানবদী বিজ্ঞান-



এই প্রকার প্রত্যক্ষ কি? এইকণ প্রত্যক্ষ হো সম্ভবে 'ইদম্'রূপে যে-বস্তুটি আমাদের চক্ষুর গোচর হইতেছে, তাহা যে একখণ্ড রূপা, অথবা কিছু নহে, তাহাই স্পষ্টতঃ বুঝাইয়া দেয়। 'ইদম্' বস্তু এক্ষেত্রে রজতের আধার বলিয়াই প্রতিষ্ঠিত হয়। রূপার টুকরাকে হাতের মুঠায় লটবার ক্ষমতা রজতখণ্ডকে ঐ দিকে দাবিত হইতেও দেখা যায়। রজত যে জ্ঞানের ধর্ম বা আকার, মনোবোজ্ঞান বস্তু তাহাতো বুঝা যায় না। যদি ঐ প্রকার প্রত্যক্ষের ফলেই রজত যে জ্ঞানের ধর্ম বহির্জগতের বস্তু নহে, তাহা বুঝা যাইত, তবে প্রত্যক্ষের আকারটি (Form) সে-ক্ষেত্রে 'ইদম্' রজতম্' 'ইহা রজত', এই প্রকারের না হইয়া, 'অহ' রজতম্' 'আমি রজত', এইরূপই হইত। রজত ইদম্ পদার্থের ধর্ম না হইয়া জ্ঞানের ধর্ম হইলে, অতঃরূপ আলয়-বিজ্ঞানই এখানে রজতের ধর্মী বা আশ্রয় হইয়া প্রকাশ পাইত। কেমনা, সর্বপ্রকার বৌদ্ধ-মতে জ্ঞানকেই আত্মা বলা হইয়া থাকে। ক্ষণিক বিজ্ঞান চাড়া "আমি" বা আত্মা বলিয়া কোন পৃথক বস্তু নাই। 'আ মরূপ' (অত্মাকার) বিজ্ঞান ধানাই জীবের আত্মা বা আলয়-বিজ্ঞান বলিয়া অভিহিত হইয়াছে। ঐ আলয়-বিজ্ঞান বা আত্ম-বিজ্ঞান যখন রজতকে 'নিজের ধর্মরূপে প্রকাশ করে, তখনই কেবল রজত-জ্ঞান উদ্ভূত হইয়া থাকে। এটি সহস্রায় রজত জ্ঞানে ভাসিলে, তাহা 'ইদম্' পদার্থের ধর্ম হওয়া 'ইদ' রজতম্' এইরূপে কোনমতেই বৌদ্ধ-সিদ্ধান্তে ভাসিতে পারে না, আমি রজত, বা আমার রজত, (অতঃ রজতম্, মম রজতম্) এইকণেই কেবল ভাসিতে পারে। বিজ্ঞানমাত্রই ক্ষণিক, সুতরাং আমি-বিজ্ঞান বা আলয়-বিজ্ঞানও যে ক্ষণিক, বাস্তব বস্তু পদার্থের অস্তিত্ব অস্বীকার করিলেও, জ্ঞানের আকার রজত প্রকৃতিই যে বাস্তব 'ইদম্' বস্তুতে আটকানিষ্ঠ হইয়া তম উৎপাদন করিয়া থাকে, তাহা স্বীকার করেন। সিনেব শুধু এই যে, বিজ্ঞানমাত্রই নহে বাস্তব বস্তু কল্পিত, আর সৌন্দর্যিক এবং নৈতিকাদিকর দ্রব্য বাস্তব বস্তু বাস্তব। পৃথিবাদী মাধ্যমিক অসংখ্যান্ত্রিদাদী হইলেও সাংবহারিক সমস্তে পৃথিবাদীও যে আত্মব্যাতি-বাদ অসংখ্যান্ত্রিদাদী করেন, তাহা স্বীকার করিতেই হইবে। কাহা, পৃথিবাদীর মতে বাস্তব বস্তুও অস্তিত্ব যমক করিত, জ্ঞানের অস্তিত্বও সেইকণেই করিত। তাহার মতে বস্তুও জ্ঞানও নাই, জ্ঞানও নাই। কখন করিত বাস্তব বস্তুতে তম-বলে করিত জ্ঞানের আকারের আবেশ হইয়া থাকে। অসংখ্যান্ত্রির অর্থই এই যে, প্রকৃত রজত এবং 'ইদম্' বস্তু উভয়েই অসং, উভয়েই মিথ্যা।



ভাড়া নিঃসংকল্প। মানব-জীবন-মানে কণিক 'অদম'-বিজ্ঞানের যে দ্বারা প্রবাহিত হইতেছে, সেই দ্বারার সঠিত মিশিয়াই রক্ত প্রসূত বস্তুসমূহ জ্ঞানের গোচরে আসে। আরও স্পষ্টে কথায় বলিতে গেলে বলিতে হয় যে, 'আমি' বিজ্ঞান-দ্বারা যদি কখনও রক্ত বিজ্ঞানরূপে আত্মপ্রকাশ লাভ করে, তবে সেখানে রক্তের প্রকাশের ভাড়া রক্ত-বিজ্ঞানের সঠিত 'অদম' বিজ্ঞানের সম্মিশ্রণ বা মিলনই হয় একমুখ প্রায় জন। 'ইদম'ের সঠিত রক্তের সম্মিশ্রণ রক্তের প্রকাশের ভাড়া বোধসিদ্ধান্তে অপেক্ষিত নহে, আর ভাড়া হয়ই বা কিরূপে? 'ইদম' রক্তম্' এইরূপ মিথ্যা-প্রত্যক্ষের দ্বারা রক্ত যে আত্মার ধর্ম বা জ্ঞানের ধর্ম, তাহা বুঝা যায় না। পক্ষান্তরে, বহির্বস্তী 'ইদম'ের সঠিত রক্তের মিশ্রণ এবং 'ইদম'ের ধর্মরূপে রক্তের প্রকাশ রক্ত যে আত্মার ধর্ম নহে, এইরূপ বৌদ্ধ-বিরুদ্ধ সিদ্ধান্তই সূচনা করে।

'ইদম' রক্তম্' এইরূপ ভ্রম-প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে 'ইদম'ের সঠিত রক্তের মিলনের ফলে রক্তের বহির্বস্তিতা সূচিত হইলেও, পর যতদূর 'নেদম' রক্তম্' 'ইদম' রক্ত নহে', এইরূপে যে বাধ-বৃদ্ধি (রক্তের অভাব-বোধ) উদ্ভিত হয়, তাহা দ্বারা বক্তব্য যে 'ইদম' পদার্থের ধর্ম নহে, তাহা নিঃসংকল্পে বুঝা যায়। রক্ত বাহিরের বস্তু না হওয়ায় উভা যে মনের বস্তু, জ্ঞানের ধর্ম, তাহাই সাব্যস্ত হয়। 'নেদম' রক্তম্' 'ইদম' রক্ত নহে, এইরূপ জ্ঞানের দ্বারা বক্তব্য যে 'ইদম' পদার্থ হইতে ভিন্ন, তাহা বেশ বুঝা যায়। 'ইদম' শব্দে যখন বাহ্য বস্তুকে বুঝায়, তখন 'নেদম' রক্তম্' এটি প্রকার নিষেধটি ফলতঃ রক্ত যে বাহিরের বস্তু নহে, অন্তরের বস্তু, জ্ঞানের ধর্ম, তাহাই সূচনা করে নাকি? বৌদ্ধ-লার্মনিকগণের এইরূপ উক্তির প্রত্যক্ষরে প্রত্যাবলম্বী নীমা'সকগণ বলেন, 'নেদম' রক্তম্' এইরূপ নিষেধ-বৃদ্ধির দ্বারা 'ইদম্' পদার্থ যে রক্ত নহে, তাহা অবশ্যই বুঝা যায়। কিন্তু সম্মুখে বিরাজমান 'ইদম্' বস্তুটি রক্ত না হইলেও, রক্ত যে অন্তরের বস্তু এবং জ্ঞানের ধর্ম হইবে, তাহা বৌদ্ধকে কে বলিল? 'ইদম'রূপে সম্মুখে যাহা দেখা যাইতেছে তাহা রক্ত না হইলেও, আপনার কোন বাহ্য বস্তু যে রক্ত হইতে পারিবে না, তাহা তুমি (বৌদ্ধ) বুঝিলে কিরূপে? জ্ঞানের ধর্ম এবং 'ইদম' পদার্থের ধর্ম ভিন্ন হ'লে কে'নও পদার্থের কি কোন ধর্ম নাই যে, 'ইদম' পদার্থের ধর্ম না হইলেই তাহা



অগত্যা জ্ঞানের ধর্ম হইবে? যদি বল, ঐ রজত যে জ্ঞানের ধর্ম নহে, ইহা যখন বুঝা যাইতেছে না, তখন 'ইদমের' ধর্ম না হইলে জ্ঞানের ধর্ম হইতেই বা বাবা কি? ইহার উত্তরে বক্তব্য এই যে, রজত বাহ্য 'ইদম্' বস্তুর ধর্ম নহে, ইহা হইতে রজত অস্তরের বস্তু ইহা কোন-মতেই প্রমাণিত হয় না, বরং 'ইদং' রূপে প্রকাশিত এই বাহ্য বস্তুটি-রজত নহে, এইরূপ নিষেধের দ্বারা অপর কোন বাহ্য বস্তু রজত এইরূপ বুদ্ধানই স্বাভাবিক। রজতের মনোময়তা সাধন, জ্ঞান-ধর্মতা উপপাদন স্বাভাবিক নহে, প্রমাণ-গম্যও নহে। এই অবস্থায় প্রমের স্থলে মনোময় রজত, যাহা জ্ঞানেরই একটি বিশেষ আকার, বহিঃস্থ 'ইদং' পদার্থে আরোপিত হইয়া ভ্রান্তি উপপাদন করে, এইরূপ বৌদ্ধ-সিদ্ধান্ত কোনমতেই গ্রহণ করা চলে না।

সত্য কথা এই যে, 'নেদং রজতম্' এই নিষেধের দ্বারা আমরা এইটুকুই বুঝিতে পারি যে, প্রমের স্থলে প্রকৃতপক্ষে রজতের নিষেধ হয় না, 'ইদমের'ও নিষেধ হয় না। কেবল রজতের
 অসম্বন্ধিত
 অস্বাভাবিক
 মস্তিষ্ক 'ইদমের' বস্তুতঃ যে কোনরূপ সম্বন্ধ নাই;
 'ইদম্' এবং 'রজত,' এই উভয়ের পরস্পর অসম্বন্ধ বা ভেদই স্পষ্টতঃ আছে, সেই অসম্বন্ধের বা ভেদের জ্ঞানাত্মক (অগ্রাহ) বস্তুতঃ হইকে মিথ্যাইয়া 'ইদং রজতম্' এই প্রকার মিথ্যা-বুদ্ধির উদয় হইয়া থাকে। 'নেদং রজতম্' এইরূপ বাধ-বুদ্ধি 'ইদম্' বস্তু এবং রজতের মধ্যে পরস্পর ভেদ-জ্ঞানের যে অভাব আছে তাহার নিষেধেরই শুধু ইঙ্গিত করে না, রজত যে বস্তুতঃ 'ইদমে' নাই, ইহাও বুঝাইয়া দেয়। রজত যে জ্ঞানের ধর্ম, অস্তরের বস্তু তাহা বুঝায় না। 'ইদম্' এবং 'রজতের' ভেদ-বুদ্ধির অসুদয়ের ফলে 'ইদং রজতম্' এইরূপে (বিশেষণ-বিশেষ্যভাবে) ভাষায় প্রয়োগ এবং ভ্রান্তদর্শীর রজতকে হাতের মুঠায় লইবার যে চেষ্টা প্রভৃতি দেখিতে পাওয়া যায়, তাহারও নিষেধ 'নেদং রজতম্' এই প্রকার বাধ-বুদ্ধির দ্বারা সূচিত হইয়া থাকে। ইদং এবং রজতের পরস্পর ভেদ-জ্ঞানের অভাব-মূলে (ভেদাগ্রহমূলে) প্রত্যাকর-মীমাংসার মতান্তরসারে প্রমের লক্ষণ নির্বচন করিতে গিয়া আচার্য্য শঙ্কর তাঁহার শারীরক-মীমাংসা ভাষ্যের মূখ্যবাক্যে (অধ্যাস-ভাষ্যে) বলিয়াছেন যে, যত্র যদধ্যাসস্তদবিবেকাগ্রহনিবন্ধনো দমন ইতি। যে বস্তুতে যেই বস্তুর অধ্যাস বা ভ্রম জন্মে, সেই উভয় বস্তুর মধ্যে পরস্পর যে ভেদ



বর্তমান আছে, এই ভেদের জ্ঞানোদয় না হওয়ার দরুনই এক বস্তুকে অন্য বস্তু বলিয়া লোকে বুঝিয়া থাকে। উভয়ের বিভেদ ভুলিয়া অভেদের বোধক 'ইদং রজতম্' এইরূপ ভাষা ব্যবহার করে। ইহাকেই ভ্রম বলে। বস্তুতঃ ভ্রম-জ্ঞান বলিয়া কিছুই নাই, সমস্ত জ্ঞানই সত্য জ্ঞান বা প্রমাণ-জ্ঞান। সর্বা জ্ঞানঃ সমীচীনমাস্থম্। চামটী, অখ্যাস-ভাষা, ভ্রম-জ্ঞান একটা কথাই কথা মাত্র। আলোচ্য ভ্রমের লক্ষণটিকে শুক্তি-রজতের স্থলে প্রয়োগ করিলে দেখা যায়, শুক্তি-রজতের অখ্যাস বা ভ্রম হয় বলিয়া লোকে যে ব্যবহার করে তাহার বস্তু শুদ্ধ এই যে, শুক্তি এবং রজতের মধ্যে যে পার্থক্য আছে ভ্রাতৃদম্পতী তাহা ভুলিয়া যায়, 'ইদং' শব্দ-বাচ্য শুক্তিটিকে রজতের বোধক রজত-শব্দের দ্বারা বুঝাটতে চেষ্টা করে এবং রজতকে 'ইদম্' বলিয়া শুক্তির সঙ্গিত অতিয় করিয়া নির্দেশ করে। এইরূপে শব্দের প্রয়োগ এবং ভেদে অভেদের নির্দেশই ভ্রম আশ্রয় প্রাপ্ত হয়। জ্ঞান বস্তুতঃ পক্ষে ভ্রম বস্তুর প্রকৃত রূপেই পরিচয় প্রদান করে। জ্ঞানোদয়ের ফলে আমাদের দৃষ্টিতে যে বস্তু যেটরূপে প্রকাশিত হয়, তাহা যদি ঠিক সেইরূপ না হয়, তবে আমাদের কোন জ্ঞানের উপরই কখনও নির্ভর করা চলে না। সকল জ্ঞানেরই প্রামাণ্য-সম্পর্কে সংশয় উপস্থিত হয়। ফলে, জ্ঞানের দ্বারা কোনকোন্‌রূপে ভ্রম বস্তুর স্বরূপ নির্ণয় সম্ভবপর হয় না। আমাদের জীবন যাত্রাটী অচল চইয়া পড়ে সুতরাং জ্ঞানমানই যে সত্য-প্রমাণ এবং যথার্থ, এই সিদ্ধান্ত স্বীকার করা ছাড়া গত্যন্তর নাই। এখন কথা এই যে, জ্ঞানমাত্রই যদি সত্য হয়, তবে ভ্রম-জ্ঞান বলিয়া লোকে যে একটা কথা বলে, তাহার অর্থ কি? উহার উত্তরে প্রত্যেক-মামাসক বলেন, কিছুকের টুকরা বলিয়া 'ইদং রজতম্' এইরূপে যে ভ্রমাকথিত ভ্রম-জ্ঞানের উদয় হয়, তাহা বিশ্লেষণ করিলে দেখা যায়

১। যখন শুক্তিকাদৌ বস্তু বস্তুতঃ প্রকৃত্যম্ ইতি লোকপ্রসিদ্ধিঃ নাসারূপ-খ্যাতিবিস্কনা, কিন্তু গুণীকৃত বস্তু-সংলগ্নত্ববশত চ গুণীকৃত-প্রমাণেণ, গুণীভব্যাং চ ইদমিতি পুরোহবস্থিতাক, বাম্যাস্বরূপজ্ঞানাক বিবেকঃ, সমগ্রনিবন্ধঃ-১ বঃ।

জামটী, ২৭ পৃষ্ঠা, নির্ণয়-সাগর ৯;

২। (ক) ভ্রাতৃবন্ধ প্রকৃত্যবশতঃ স্ফুটবৈভবসামান্যবিকল্পব্যাপনেণ বস্তুতঃ ব্যবহারশ্চেতি। জামটী, অখ্যাস ভাষা, ২৭ পৃষ্ঠা, নির্ণয়-সাগর ৯

(খ) অখ্যাতিযুক্ত চি বস্তুতঃ অসংরিখ্যং গ্রহঃ সানিহি বস্তুতঃ ব্যবহারশ্চেতি বঃ। অমলানন্দ রত্ন বেদ স্বরূপক, ২৬ পৃষ্ঠা, নির্ণয়-সাগর ৯



'ঈদং বজ্রতম' এখানে 'ঈদমের' যে প্রত্যক্ষ হয় তাহাও সত্য, বজ্রতের যে স্মৃতি হয় তাহাও সত্য। 'ঈদমের' প্রত্যক্ষ এবং বজ্রতের স্মৃতি-জ্ঞান, ইহারা এক জাতীয় জ্ঞান নহে, দুই জাতীয় জ্ঞান। এই দুই জাতীয় জ্ঞান দুইটির জাতিগত, আকারগত এবং বিষয়গত যে পার্থক্য আছে, তান্ত্রিক ব্যক্তি তাহা বুঝিতে পারে না। এই দুইটি জ্ঞান (ঈদমের প্রত্যক্ষ এবং বজ্রতের স্মৃতি) তাহাব নিকটে দুইটি জ্ঞান বলিয়া 'অখ্যাতি' লাভ করে না, 'একটি বিশিষ্ট-জ্ঞান' বলিয়াই সে মনে করে এবং তদনুরূপ ব্যবহারও করিয়া থাকে। 'ঈদং বজ্রতম' এইরূপ ঈদম এবং বজ্রতের অভিন্ন উপলব্ধি করিয়া, আত্মব্যক্তি বজ্রত-প্রাপ্তির আশায় বজ্রতের প্রতি ধাবিত হইয়া থাকে। এই জ্ঞানকে সে বজ্রতে বজ্রতের প্রত্যক্ষের স্থায় সত্য, স্বাভাবিক বলিয়াই ধরিয়া লয়। তথাকথিত ভ্রম-জ্ঞান এবং সত্য-জ্ঞানের পূর্ণ সাদৃশ্যই যে তাহার এইরূপ ধরিয়া লইবার মূল, তাহাতে কোনও সন্দেহ নাই। দুইটি জ্ঞান একত্রিতভাবে 'ঈদম বজ্রতম' এইরূপে প্রকাশিত হয়। উভা যে একটি জ্ঞান নহে, দুইটি জ্ঞান, তাহা আত্মদর্শীর মনে জাগে না। সুতরাং মিথ্যা 'ঈদং বজ্রতম' জ্ঞানকে সত্য 'ঈদং বজ্রতম' জ্ঞান মনে করিয়া, সে তদনুরূপ ব্যবহার করিলে তাহাতে আশ্চর্য্যজনিত চটবার কিছুই নাই। ভ্রম-জ্ঞানের সমর্থক দার্শনিকগণ 'ঈদম্ বজ্রতম' এই স্থলে প্রত্যক্ষ এবং স্মৃতি, এইরূপ দুইটি জ্ঞান স্বীকার করেন না, এই জ্ঞানদ্বয়ের অখ্যাতিও (অগ্রহ) সমর্থন করেন না। ভ্রম জ্ঞান বলিয়া তাহারা একটি বিশিষ্ট-জ্ঞান স্বীকার করিয়া থাকেন। কিন্তু তাহার কোন প্রয়োজন দেখা যায় না। আলোচ্য দৃষ্টিতে প্রত্যক্ষ এবং স্মৃতি, এই দুইটি জ্ঞানের অখ্যাতি স্বীকার করিলেই, 'ঈদং বজ্রতম' এইরূপ ভ্রমের যুক্তিসম্মত বাণী প্রদর্শন করা যাউতে পারে। এই অবস্থায় ভ্রম জ্ঞান বলিয়া তৃতীয় একটি বিশিষ্ট-জ্ঞান দৃষ্টির ক্ষেত্রে মানিয়া লইবার কোন সঙ্গত কারণ আছে বলিয়া অখ্যাতিবাদী মীমাংসক মনে করেন না।

এখানে এই প্রসঙ্গে লক্ষ্য করা আবশ্যিক যে, 'ঈদং বজ্রতম' এইরূপ ভ্রমের স্থলে যেমন প্রত্যক্ষ এবং স্মৃতি, এই জ্ঞানদ্বয়ের 'অখ্যাতি' হইয়া থাকে, সেইরূপ ঐ জ্ঞানদ্বয়ের যাহা বিষয় ঈদম এবং বজ্রত, তাহাদের পরস্পর পার্থক্যও আত্মদর্শীর জ্ঞানে চাসে না। জ্ঞানদ্বয়ের ভেদও যেমন গৃহীত হয় না, জ্ঞেয়-বিষয়ের পরস্পর যে পার্থক্য আছে তাহাও বুঝা হয় না। এইজন্যই দার্শনিকগণে। ঐ জ্ঞান দুইটি ভিন্ন জাতীয় জ্ঞান। ঈদং জ্ঞানটি প্রত্যক্ষ বজ্রত-জ্ঞানটি



স্বাভি, ইহা পূর্বেই বলিয়াছি। হুইটি বিজাতীয় জ্ঞানের ভেদ গৃহীত হয় নাই বলিয়াই, অষ্টোত্তমের সূচক ‘ইদং রজতম্’ এইরূপ বিভ্রমের সৃষ্টি হইয়াছে বুঝিতে হইবে। কতকগুলি ভ্রমের ক্ষেত্র আবার এমনও আছে যে, সেখানে হুইটি জ্ঞানই হয় এক জাতীয় জ্ঞান, হুই জাতীয় জ্ঞান নহে। ঐ এক জাতীয় জ্ঞান হুইটিকও ভেদ বুঝা যায় না সত্য, কিন্তু তাহাদের জ্ঞেয় বিষয়ের যে প্রভেদ আছে, তাহা অগৃহীত থাকে না; জ্ঞানভেদের জ্ঞেয় বিষয় হুইটি পরস্পর পৃথকভাবেই আশ্রয়ার্থী প্রতীতির গোচর হইয়া থাকে, শুধু জ্ঞানভেদের ভেদ অগৃহীত থাকিয়াই তথাকথিত বিভ্রম উৎপাদন করে। দৃষ্টান্তস্বরূপে ‘শীতঃ শব্দঃ’ এইরূপ ভ্রমের উল্লেখ করা যাউতে পারে। এখানে অদূরস্থ শব্দের প্রতি ধাবমান নেত্রস্থির মনো আমাদের দৃষ্টি পিষ্টের যে ভাগ বা অংশ আছে, তাহা আমরা দেখি না বটে, কিন্তু সেই অলক্ষিত পিষ্টের হৃদ-বর্ণকে আমরা শব্দের গায়ে স্পষ্টতাই দেখিতে পাই, শব্দের প্রত্যক্ষও কেবল শব্দটিকেই দেখিতে পাই, চকুর দোষে শব্দের হৃদবর্ণ শুভ্রবর্ণ আমাদের দৃষ্টিতে ভাসে না। নেত্রস্থির অস্থিরালবর্তী পিষ্টের হৃদ-বর্ণ এবং সমীপে অবস্থিত শব্দের মধ্যে যে ভেদ আছে তাহা ভুলিয়া গিয়া পিষ্টের শীত বর্ণকে শব্দের বর্ণ মনে করিয়াই আমরা ভ্রম করি, এবং ‘শীতঃ শব্দঃ’ এইরূপ ব্যবহারও করিয়া থাকি। এক্ষেত্রে শীত-বর্ণের জ্ঞান এবং শব্দ-জ্ঞানের মনো যে ভেদ আছে তাহা বুঝা যায় না সত্য, কিন্তু হৃদ-বর্ণ এবং শব্দ, এই বিষয় দুইটি যে পরস্পর পৃথক তাহা বেশ বুঝা যায়। অধ্যাত্মবাদী মীমাংসকের দৃষ্টিতে ‘শীতঃ শব্দঃ’ এইরূপ শব্দ-প্রয়োগ এবং ব্যবহারের ওপা যদি সূক্ষ্মভাবে নিচাই করা যায়, তাহা দেখিতে পাওয়া যে, হৃদ-বর্ণের একটি ফুল দেখিয়া যখন আমরা উত্থাপিত হৃদ-বর্ণের বলিয়া বুঝি, তখন হৃদ-বর্ণের সহিত ঐ ফুলের সম্বন্ধ নাই ইহা আমরা বুঝি না, ঘনিষ্ঠ (ভাদায়া) সম্বন্ধ আছে উত্থাপিত বুঝি। ফলে, ফুলটিকে হৃদ-বর্ণের বলিয়া ব্যবহারও করিয়া থাকি। এই ব্যবহারে যেমন হৃদ-বর্ণ এবং তাহার আধার পুষ্পের অসম্বন্ধ আমাদের দৃষ্টিতে ভাসে না, ঘনিষ্ঠ (ভাদায়া) সম্বন্ধই ভাসে। সেইরূপ ‘শীতঃ শব্দঃ’ এই স্থলেও শীত-বর্ণ এবং ঐ শীত-বর্ণের আশ্রয় শব্দের মধ্যে যে কোনরূপ সম্বন্ধ নাই, চকুর দোষে প্রকৃতি বশতঃ তাহা আমরা বুঝি না, নিকট সম্বন্ধই বুঝিয়া থাকি। প্রকৃত হৃদ-বর্ণের ভ্রমের প্রত্যক্ষ-স্থলে হৃদ-বর্ণ এবং হৃদে বস্তুর যেমন অত্যন্ত ঘনিষ্ঠ ভাদায়া-সম্বন্ধের কথা



মনে আসে, অসম্বন্ধের কথা মনে আসে না,—‘পীতঃ শব্দঃ’ এই ভ্রমের স্থলেও সেইরূপ পীত-বর্ণের জ্ঞান এবং শব্দ-জ্ঞান, ইহারা দুইটি পৃথক্ জ্ঞান হইলেও, ঐ জ্ঞানদ্বয়ের ভেদের অগ্রহ বা জ্ঞানাভাব বশতঃ পীত-বর্ণ এবং শব্দের মধ্যে যে কোনরূপ সম্বন্ধ নাই, তাহা ভ্রাতৃদর্শীর দৃষ্টিতে আসে না, বনিষ্ঠ তাদাত্ম্য-সম্বন্ধই আসে। পীত-বর্ণ এবং পীত প্রবোধ তাদাত্ম্য-সম্বন্ধের বোধ কিন্তু সত্য ও মিথ্যা, এষ্ট উভয় প্রকার পীত বস্তুর জ্ঞানের স্থলেই সমানভাবে প্রকাশ পায়। তাহারই ফলে, পীত-বর্ণ এবং শব্দ, এষ্ট বিষয় দুইটি পরস্পর পৃথক্ চটলেও, পীত-বর্ণের জ্ঞান এবং শব্দ-জ্ঞান, এই দুইটি জ্ঞান একত্র মিলিত হইয়া, ‘পীতঃ শব্দঃ’ এইরূপ ভ্রম-জ্ঞান, অভেদের বোধক লভের প্রয়োগ, অভেদমূলক ব্যবহার প্রভৃতি উৎপাদন করিয়া থাকে। প্রসঙ্গতঃ ইহাও এখানে মনে রাখিতে হইবে যে, কোন কোন ভ্রমের ক্ষেত্রে জ্ঞান ও জ্ঞানের বিষয়, এষ্ট উভয়েরই ভেদ-বুদ্ধি তিরোহিত হইয়া, তথাকথিত ভ্রান্তি উদ্ভিত হইয়া থাকে। ‘ইদম্’-এর প্রত্যক্ষ এবং রজতের স্মৃতি, এই উভয়বিধ জ্ঞানের এবং ঐ দুইটি জ্ঞানের বিষয় ইদম্ এবং রজত, ইহাদের পরস্পর যে পার্থক্য আছে, এই উভয় প্রকার পার্থক্য কাহ্নত্বের গোচরে না আসিয়া, ‘ইদং রজতম্’ এই প্রকার বিভ্রান্তি ঘটে। কখনও জ্ঞানের বিষয় দুইটি পরস্পর পৃথক্ বলিয়া বোধ হইলেও (অর্থাৎ বিষয়দ্বয়ের অভেদ-বোধ না থাকিলেও) জ্ঞানদ্বয়ের অভেদ-বুদ্ধি (ভেদাগ্রহ) বশতঃই ভ্রমের উদয় হইতে দেখা যায়। ‘পীতঃ শব্দঃ’ এই প্রকার বিভ্রম এই শ্রেণীর অন্তর্গত। এখানে পীত-বর্ণের জ্ঞান এবং শব্দ-জ্ঞান, এই জ্ঞানদ্বয় পরস্পর অভিন্ন বলিয়া বোধ হইলেও, ঐ জ্ঞানের জ্ঞেয় শব্দ এবং পীত-বর্ণ যে অভিন্ন নহে, বিতির, তাহাতে স্বীকার করিতেই হইবে। এক্ষেত্রে জ্ঞেয় বিষয়ের ভেদ থাকিলেও, জ্ঞান দুইটির মধ্যে কোনরূপ ভেদবুদ্ধি না থাকায়, ভেদ-জ্ঞানের অখ্যাতি (অগ্রহ) নিবন্ধনই যে উক্তরূপ ভ্রান্তি ক্রমিতেছে তাহাতে সন্দেহ কি ?

ভ্রমবাণিগণ যাহাকে ভ্রম-জ্ঞান বলেন, তাহা বস্তুতঃ সত্য নহে, জ্ঞানমাত্রই যথার্থ। ভ্রম-জ্ঞান বলিয়া অখ্যাতিবাদীর মতে কিছুই নাই। সংশয় বা ভ্রম বলিয়া লোকে যে ব্যবহার করিয়া থাকে, সেই ব্যবহার পর্যালোচনা করিলে সেই সকল ব্যবহারের মূলে যে জ্ঞান আছে, তাহা যে যথার্থ-জ্ঞান, ইহাই শেষ পর্য্যন্ত দেখা যাইবে। ভ্রম-জ্ঞান বলিয়া বস্তুতঃ কিছু না থাকায়, ‘ইদং রজতম্’, এইরূপ ভেদে অভেদের ব্যবহার এবং তদনুরূপ



শব্দ-প্রয়োগই কেবল হইতে দেখা যায়। 'নেদং রজতম্' এই প্রকার জ্ঞানকে যে ভ্রম-জ্ঞানের বাধক-জ্ঞান বলে, তাহাও সত্য কথা নহে। জ্ঞান কোন কালেই বাধা প্রাপ্ত হয় না, চিরকাল অবাসিতই থাকে, তদ্বাদ জ্ঞানের স্বভাব। কেবল 'ইদং রজতম্' এইরূপ অভেদের বোধক শব্দের প্রয়োগ এবং অভেদমূলক ব্যবহারের বাধ সাধন করে বলিয়াই, পরবর্তী কালে উৎপন্ন 'নেদং রজতম্' এই জ্ঞানকে বাধক-জ্ঞান বলা হইয়া থাকে। জ্ঞানের বাধক বলিয়া তদ্বাদক বাধক-জ্ঞান বলে না, অভেদ বুদ্ধিমূলে উৎপন্ন ব্যবহারের বাধ সাধন করে বলিয়াই, পৌণ্ডাবে ইত্যাকে বাধক-জ্ঞান বলে। জ্ঞানমাত্রই যে অবাসিত এবং সত্য, এমন কি 'ইদং রজতম্' এইরূপ ভ্রান্তিপূর্ণ-ব্যবহারের মূলে যে জ্ঞান আছে, তাহাও যে যথার্থ-জ্ঞানই বটে, ইহা অখ্যাতিবাদের সমর্থক যৌমাসক আচার্য্যগণ নিম্নলিখিত অসুমান-প্রয়োগের সাহায্যে উপপাদন করিতে চেষ্টা করিয়াছেন :-

(ক) 'ইদং রজতম্' এই প্রকার ব্যবহারের কারণ জ্ঞান যথার্থই বটে,
(প্রতিজ্ঞা)

(খ) যেহেতু তাহাও জ্ঞান, (হেতু)

(গ) জ্ঞানমাত্রই যথার্থ বা সত্য হইয়া থাকে, যেমন বাকী যৌমাসক প্রতিবাদী নৈরামিক প্রকৃতির অতিমত বটে প্রকৃতির জ্ঞান, (উদাহরণ)

(ঘ) 'ইদং' রজতম্ এই প্রকার ব্যবহারের মূল জ্ঞানেও জ্ঞানরূপ হেতু বিদ্যমান আছে, (উপনয়)

(ঙ) সুতরাং 'ইদং' রজতম্ এই ব্যবহারের কারণ জ্ঞানও যে যথার্থই হইবে, তাহাতে সন্দেহ কি ?
(নিগমন)

ইহাই হইল জ্ঞানমাত্রের সত্যতার সমর্থক অখ্যাতিবাদের মূল কথা।

অখ্যাতিবাদী যৌমাসক যেমন 'ইদং রজতম্' এই প্রকার ভ্রমের মূলে একটি বিশিষ্ট জ্ঞানের পরিবর্তে 'ইদমের' প্রত্যক্ষ এবং রজতের স্মৃতি-

সামান্যকোষ
সংখ্যাভিধান

জ্ঞান, এইরূপ দুইটি সত্য-জ্ঞান মানিয়া লইয়া, ঐ জ্ঞান দুইটির অখ্যাতি বা অগ্রাহ বলতঃ 'ইদং রজতম্' এই প্রকার ভ্রমের ব্যাখ্যা করিয়া, জ্ঞানমাত্রেরই সত্যতার অসুমান

করিয়াছেন, সেইরূপ বিশিষ্টাদ্বৈত-বেদান্তী শ্রীরামানুজাচার্য্যও তাঁহার শ্রীভাষ্যে

১। ভ্রমাদসংখ্যাঃ সূত্রমিত্যভিধানঃ, সূত্রকবিত্ত্বা, প্রাচীনভাষ্য পট্টাভিধানঃ ।
অধ্যাস-ভাষ্য ভাবতী, ২২ পৃষ্ঠা, 'অদ্বৈত-সাগর' ২২ :



যেখানে সব বিজ্ঞানমিথিবেদবিদ্যামতের একত্বপূর্ণ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া, অধ্যাত্মবাদীর ভিন্ন নৃষ্টিতে জ্ঞানবাহুত্বট সত্যতা উপপাদন করিবার চেষ্টা করিয়াছেন। রামানুজ-সম্প্রদায় উক্তাদের সংখ্যাগরিষ্ঠ সিদ্ধান্তের সমর্থনে বলেন যে, কিছুকিছু দেখিয়া 'উদ' বস্তুত্ব একত্বপূর্ণ যে বস্তুত্ব-জ্ঞানের উদয় হয় তাহা কিছুকের মধ্যে বস্তুত্বের যে অংশ আছে, সেই বস্তুত্ব-জ্ঞানকে অবলম্বন করিয়া উপপন্ন হয় যে থাক বলিয়া, এই বস্তুত্ব জ্ঞান যে বস্তুত্বের উদয়, তাহাকে সন্দেহ কি? রামানুজের বক্তব্য এই, যেই সকল বস্তুত্ব পরম্পর সাদৃশ্য বোধের উদয় হয়, তাহাদের এই সাদৃশ্যের মূল অনুসন্ধান করিলে জানা যায় যে, উক্তাদের উপাদান মৌলিক পরমাণুগুলিও পরস্পর সাদৃশ্যই বটে। সাদৃশ্য পরমাণু সকল পরস্পর পরস্পরের মধ্যে বিস্তারিত থাকে, তাহার ফলেই সাদৃশ্য বস্তুগুলির পরস্পর সাদৃশ্য বোধের উদয় হয়। কিছুকে কিছুকের পরমাণুও আছে, বস্তুত্বের পরমাণুও আছে, একত্বপূর্ণ বস্তুত্বের পরমাণুও আছে, কিছুকের পরমাণুও আছে। যেই বস্তুত্বের যেই বস্তুত্ব মৌলিক পরমাণু অধিক মাত্রায় বস্তুমান থাকে, তদনুসারে বস্তুত্ব নামকরণ হইয়া থাকে। কিছুকে কিছুকের পরমাণু অধিক মাত্রায় আছে এইজন্য উহা কিছুকিছু, বস্তুত্বের পরমাণুও বস্তুত্ব আছে সুতরাং উহা বস্তুত্ব। কিছুকিছু দেখিয়া যেখানে উহা বস্তুত্ব, একত্বপূর্ণ জ্ঞানোদয় হয়, সন্দেহের চকু প্রকৃতির দায়িত্বঃ কিছুকে কিছুকের মৌলিক পরমাণুর আধিক্য থাকিলেও, তাহা জ্ঞানের গোচর হয় না, তিরোহিতই থাকে। কিছুকের মধ্যে অসমাত্রায় বস্তুমান বস্তুত্বগুলি জ্ঞানে আসে, এবং বস্তুত্বই বস্তুত্বের জ্ঞানোদয় হয়। বস্তুত্ব দেখিয়া বস্তুত্বটিকে তাহার প্রতি ধাবিত হইতেও দেখা যায়। চকু প্রকৃতি ইন্দ্রিয়ের দোষ যে-কালে থাকে না, সেখানে কিছুকের কিছুকিছু-ভাগট নেত্রগোচর হয় ফলে কিছুকে কিছুকিছু বলিয়া লোক চিনিতে পারে, বস্তুত্ব বলিয়া বোঝে না। এইজন্য এই জ্ঞানকে সত্য, আর কিছুকিছু অল্প মাত্রায় অবস্থিত বস্তুত্ব-ভাগের জ্ঞানকে মিথ্যা বলে। যিনি-কর জ্ঞানের দ্বারা বস্তুত্বের জ্ঞানকে বাহ্য প্রাপ্ত হইতেও দেখা যায়। তন্নি বস্তুত্বের বস্তুত্ব-জ্ঞান তন্নি বস্তুত্ব-ভাগকে আশ্রয়

- ১। অধ্যাত্মবাদীরাঃ তথা 'উদ' বস্তুত্ব
- অত্বত্বাদিঃ নঃ প্রকৃতি-নিষ্ঠিতঃ।
- কল্যাণবোধের দোষ-কল্যাণ-বোধিতঃ।
- বস্তুত্ব-বোধে বস্তুত্ব-বোধে বস্তুত্ব-বোধে।



করিয়া উপর হইলেও, শুদ্ধি-রজতের রূপার দ্বারা রূপার কায় হয় না, রূপার বাসন, রূপার অলঙ্কার প্রভৃতি প্রস্তুত করা চলে না। সুতরাং রূপার খণ্ড দেখিয়া রূপা বলিয়া জানা, আর শুদ্ধি-রজতের রূপার ভাগকে রূপা বলিয়া জানা, এক প্রকারের জানা নহে। প্রথম জ্ঞানটিকে সত্তা-জ্ঞান, আর দ্বিতীয় জ্ঞানটিকে মিথ্যা-জ্ঞান বলা হয়। রামানুজের দৃষ্টিতে দ্বিতীয় জ্ঞানটির ক্ষেত্রও বস্তুতই (শুদ্ধি-র রজত-ভাগেই) রজত-বুদ্ধির উদয় হইয়াছে বলিয়া উহাও যে যথার্থ জ্ঞানই হইয়াছে, তাহা স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। রামানুজ-সম্প্রদায়ের মতে প্রেমের স্থলে সর্বত্র সত্য বস্তুই খ্যাতি বা প্রকাশ হইয়া থাকে বলিয়া, এই মত ‘সংখ্যাতিবাদ’ নামে প্রসিদ্ধি লাভ করিয়াছে। রামানুজ তাহার সংখ্যাতিবাদ সমর্থনের জন্য বস্তুমাত্রেরই মূল সন্ধান করিতে চেষ্টা করিয়াছেন। কড় বস্তুমাত্রই ক্ষিতি, অণু, তেজঃ, এই তৃত্রয়ায়ক বা পাক্‌ভৌতিক। সকল বস্তুর মধ্যেই সকল মৌলিক বস্তুর সত্তা আছে, ক্ষিতির মধ্যে জল ও তেজঃ প্রভৃতির, তেজের মধ্যে ক্ষিতি, জল প্রভৃতির, জলের মধ্যেও ক্ষিতি এবং তেজঃ প্রভৃতির অস্তিত্ব অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে, এবং বস্তুভাগের আধিক্য বলতঃই ক্ষিতি, জল, তেজঃ প্রভৃতি সংজ্ঞা দেওয়া হইয়া থাকে বুদ্ধিতে হইবে। এই অবস্থায় রামানুজের দৃষ্টিতে মক-মরীচিকায় জলের জ্ঞান, কিছুক-খণ্ডে রজতের জ্ঞান প্রভৃতি কিছুই অসমবস্তুর জ্ঞান নহে। সৌর-কিরণের মধ্যে জলের যে-ভাগ আছে, কিছুকের মধ্যে রূপার যে-অংশ আছে, সেই সকল সত্য বস্তুকে অবলম্বন করিয়াই ঐ সকল জ্ঞানোদয় হইয়া থাকে, অসত্য বস্তুকে অবলম্বন করিয়া হয় না। ‘পীতঃ শব্দঃ’ প্রভৃতি প্রতীতি বিশ্লেষণ করিলেও বেদ শব্দের পীতভা-বোধ যে রামানুজের মতে অযথার্থ বোধ নহে, তাহা স্বীকার না করিয়া পারা যায় না। শুভ্র শব্দকে কামলারোগী হলুদ-বর্ণের দেখে। তখন অবস্থাটা দাঁড়ায় এই যে, কামলা-পীড়িত ব্যক্তির নেত্রাকর্গত দূষিত পিত্তের পীতভার সহিত ভাভার নয়ন-রশ্মিসমূহ মিশ্রিত হইয়া পড়ে। পিত্তের পীত-বর্ণের দ্বারা শব্দের স্বভাবসিদ্ধ শুভ্রতা অতিকৃত হইয়া থাকে। সেইজন্য শব্দের শুভ্রতা আর কামলারোগীর নেত্রগোচর হয় না। শব্দটিকে সোনার

দোষহীনোক্ত তরুণে ঘূর্ণিতে পরিবর্তিত।

অন্তো যথার্থং রূপাৎ বিজ্ঞানং শুদ্ধিকাসিধুঃ।

শ্রীমদ, ২০০ পৃষ্ঠা, বন্দীর সাহিত্য-পরিষদ লঃ ;

শব্দের দ্বারা সে হলুদ-বর্ণের দেখে। এক্ষেত্রে কামলা পীড়িত ব্যক্তির নেত্রস্থ পিত্তের পীতভাই লক্ষ্যগত হইয়া কামলারোগীর দৃষ্টিতে উদ্ভাসিত হইয়া থাকে। পিত্তের পীত-বর্ণকে অবলম্বন করিয়াই এক্ষেত্রে পীতভা-বৃদ্ধির উদয় হইয়াছে। সুতরাং কামলা-পীড়িত ব্যক্তির ঐকপ জ্ঞান যে সত্য বস্তুকে আশ্রয় করিয়াই উদ্ভূত হইয়াছে তাহা স্বীকার করিতেই হইবে। ক্ষটিক স্বভাবতঃ অধি-শুভ্র হইলেও, সমীপস্থ জবা-কুসুমের লোভিত প্রভায় ক্ষটিকের শুভ্রভা যখন অতিক্রান্ত হয় এবং ক্ষটিককে রক্তবর্ণের দেখায়, সেখানে জবা-কুসুমের রক্তিমাই সর্বকালের নয়নগোচর হইয়া থাকে এবং ঐ রক্তিম ক্ষটিকের সহিত মিলিত হইয়া প্রতীতি-দোচন হয় বলিয়া, 'রক্তঃ ক্ষটিকঃ' এইরূপ বোধের উদয় হয়। বামাহুজের সিদ্ধান্তে এই বোধও অসমর্থ নয়, যথার্থ হইতে। এইরূপ বিবিধ বৃত্তিজালের অবতারণা করিয়া বামাহুজ সর্ব-প্রকার যিহ্মেরই যথার্থতা উপপাদন করিয়া, স্বীয় সংখ্যাতিবাদ সমর্থন করিয়াছেন। স্বপ্নাবস্থায় জীবের যে-সকল বস্তুদৃষ্ট বস্তুর জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তাহাও সংখ্যাতিবাদীর মতে সত্য বস্তুই জ্ঞান। জীবের পাপ-পুণ্য প্রকৃতির ভারতম্যাহুসারে স্বপ্নাবস্থায় ঐ জীবের তৎকালোচিত ভোগা এবং দৃষ্ট বস্তুসমূহ জগৎপিতা পরমেশ্বরই দয়া করিয়া সৃষ্টি করেন। ইন্দ্র-সৃষ্ট সত্য বস্তুই জীব স্বপ্নাবস্থায় দেখিতে পায় এবং ভোগ করে। ঐ সকল বস্তুদৃষ্ট বস্তু, যেই জীবের জন্ম সময়ময় শ্রীভগবান্ সৃষ্টি করেন, সেট শুধু তাহা দেখিতে পায় এবং ভোগ করে। অতএব তাহা জানিতে পাবে না, ভোগও ক'ন না। ভোক্তা জীবের পক্ষে সেট বস্তুদৃষ্ট বস্তু সত্যই বটে।

বামাহুজ 'সংখ্যাতিবাদ' উপপাদন করিতে গিয়া, স্বপ্নাবস্থায় জীব যাহা দেখে না ভোগ করে তাহার সত্যতা সাধন করিবার জন্য, অনেক ব্যাখ্যায় শ্রীভগবানের লক্ষ্যপন্ন হইয়াও বাক্য হইয়াছেন, জীবের পাপ, পুণ্য, অদৃষ্ট প্রকৃতিকে টানিয়া আনিয়াছেন। দার্শনিক চিন্তার বিশ্লেষণের দ্বারা ইহাকে কানমতেই শোভন বলিয়া গ্রহণ করিতে পারা যায় না। সূত্রের ব্যাখ্যায় যদি ভগবৎসৃষ্টি এবং ভগবৎপ্রসাদের উপর নির্ভর করিতে হয়, তবে সেট ব্যাখ্যাকে মননের উন্নত স্তরে অবস্থিত, বৈজ্ঞানিক ভিত্তিতে গঠিত বলিয়া উপযুক্ত মর্যাদা দিতে পারা যায় কি ?

দ্বিতীয়তঃ মনীষিকা-জন, গুপ্তি-রক্তত প্রকৃতির ব্যাখ্যা করিতে গিয়া, সংখ্যাতিবাদ সমর্থক বামাহুজ সৃষ্টির মূলতত্ত্ব

বামাহুজের
সংখ্যাতিবাদে
মতাদ্রোশ



বিচার করিয়া বিশ্বের ভাববস্তুকেই কিত্তি, অথ, তেজঃ এই কৃত্তব্রহ্মকে অথবা পঞ্চভূতের মিশ্রণে গঠিত বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়া, সকল বস্তুতে সকল বস্তুর সত্তা প্রমাণ করিয়াছেন। পদুম বা তুলা বস্তুর (শুক্ল-রক্ত প্রভৃতির) সাদৃশ্য উপপাদন করিতে গিয়া, শুক্লের পরমাণু-সমূহের মধ্যে রক্তের পরমাণুর আংশিক অস্থিৎ অঙ্গীকার করিয়া শুক্ল-রক্ত প্রভৃতিতে যে সত্তা রক্তের খ্যাতি উপপাদন করিয়াছেন সেখানে দ্বিজ্ঞান্য এই যে, যেহেতু উহা শুক্ল, রক্ত নহে, সুতরাং শুক্লের অংশ বা উপাদান যে সেখানে হেনীমাত্রায় বিদ্যমান আছে, রক্তের উপপাদনের মাত্রা অল্প, উহা তাই সামান্যরূপে অঙ্গীকার করিতে পারেন না। একে অবশ্যই যাহা অধিক মাত্রায় বিদ্যমান সেই শুক্ল জ্ঞানের জ্ঞান না হইয়া, অল্পমাত্রায় বিদ্যমান রক্তজ্ঞানের জ্ঞানোদয় কেন হইল? যক্ষ-মরীচিকায় যে জ্ঞানের জ্ঞানোদয় হয়, সেখানে বহুল মাত্রায় বহুমান সৌর-কিরণমালার প্রতীতি না হইয়া, অতি অল্পমাত্রায় বহুমান জ্ঞানের জ্ঞান কেন উৎপন্ন হইল? উহাব কোন সাংখ্যজনক উক্তন আমবা সৎখ্যাতিবাদীর মুখে শুনিতে পাষ্টে না। তাবপর, শুক্ল-রক্তের বহুত সত্তা রক্তের স্তায় ন্যাবহানিক জীবনে কার্যকর হয় না। ফল, শুক্ল-রক্তের বহুত যথার্থ হইলেও, প্রকৃত কপার খণ্ডের স্তায় তাহাকে সত্তা বলা কোন মতেই চলে না। সৎখ্যাতিবাদে এষ্ট সকল দোষ আসিয়া পড়ায় বলিয়া, অপর কোন দার্শনিকই আলোচ্য সৎখ্যাতিবাদ অনুমোদন করেন না।

বিশ্বাস ভিক্ত প্রমুখ সৎকাণ্যবাদী সাংখ্যাচার্যগণ জন্মের ব্যাখ্যায় সৎখ্যাতিবাদ গড়ণ করেন না'ই, 'সদসৎখ্যাতি' সমর্থন করিয়াছেন।

১০০ শালক
সদসৎখ্যাতি

শিখুরেব টুকরা দেখিয়া 'ইদং' রক্তরূপ এইরূপ যে জন্ম

জ্ঞানের উদয় হয় তাহা বিশ্লেষণ করিলে দেখা যায়

যে, সেখানে চক্ৰব নোমে শিখুরের শিখর শর্যের

ভাতি না হইয়া, 'ইদং' রূপে শিখুরের যে জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তাহা সৎ

বা সত্তা বস্তুরই জ্ঞান বটে। 'ইদমে' অনুপস্থিত রক্তের যে জ্ঞান

তাহা সত্তা বস্তুর জ্ঞান নহে, অসত্তেরই জ্ঞান। জন্মের ক্ষেত্রে

বিভিন্ন অংশ সর্বত্রই একরূপ সৎ এবং অসত্তেরই জ্ঞানোদয় হইয়া

থাকে। রূপা বস্তুতঃ পক্ষে সত্তা বস্তু হইলেও, 'ইদমে' (ইদংরূপে

প্রতীয়মান শুক্লিতে) রক্তের আনোপেক তা কোনমতেই সত্তা বলা



চলে না। ইদমে অধ্যস্ত রজত সং নহে, অসৎ। 'ইদং রজতং' এইরূপ ভ্রান্তিতে ইদমংশে সত্য বস্তুর এবং ইদংরূপ আধারে অসৎ রজতের ভ্রান্তি হয় বলিয়া, এতে মতকে 'সদসংখ্যাতি' বলা সম্ভব হইয়া থাকে। ইদমে অসৎ বা অবিদ্যমান রজতের সত্য উপপাদনের জন্য আলোচ্য সাংখ্যের ব্যাখ্যায়ও রজতের অসৎ স্বতি, অর্থাৎ 'উদরজতম্' 'সেই রজত' এইরূপে রজতের স্বতি না হইয়া, শুধু 'রজত' এইরূপে রজতের অপরিচ্ছিন্ন স্বতি, স্বতির পরিচায়ক সেই অংশটুকুর অপলাপ এবং উদং-পদার্থে রজতের অলৌকিক চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ প্রভৃতি স্বীকার না করিয়া উপায় নাই।

সংকার্যবাদী সাংখ্যের সিদ্ধান্তে অসৎের জ্ঞান মানিয়া লইতে হয় বলিয়াই, এইমত গ্রহণ করা যায় না। অসৎের জ্ঞান স্বীকার করিতে গেলে আকাশ-কুসুম প্রভৃতি অসৎ বস্তুর জ্ঞান হইতেই বা বাধা কি? অসৎের খ্যাতি অসম্ভব করিয়া। খ্যাতি সৎেরই কেবল হয়, অসৎের খ্যাতি হয় না, হইতে পারে না; অসংখ্যাতি কথার কথা মাত্র।

অখ্যাতিবাদী মীমাংসক পণ্ডিতগণ 'ইদং রজতম্' এই জ্ঞান-জ্ঞানের ব্যাখ্যা 'উদমের' প্রত্যক্ষ এবং 'রজতের' স্বতি, এইরূপ দুইটি অকথাখ্যাতিবাদী যথার্থ-জ্ঞান মানিয়া লইয়া, এই জ্ঞান দুইটির মধ্যে নৈমিত্তিক কর্তৃক পরস্পর যে ভেদ আছে, সেই ভেদের অগ্রহ বা জ্ঞানাত্মক নিবন্ধন 'ইদং রজতম্', এইরূপ অসৎের বোধক লক্ষণ প্রয়োগ এবং সত্য রজতের সত্য ব্যবহার প্রভৃতি উপপাদনের যে চেষ্টা করিয়াছেন, তাহার খণ্ডনে অকথাখ্যাতিবাদী নৈমিত্তিক বলেন, 'উদং রজতম্' এইরূপ জ্ঞানোদয়ের পর রজতকে ব্যক্তিকে 'উদা একংখণ্ড রূপা' এইরূপ মনে করিয়া, রূপার টুকরা সংগত করিবার জন্য

১। সদসংখ্যাতিবোধাবাৎ। সাংখ্য-দর্শন, ১৮৫ পৃষ্ঠা ;

বাসন্ত্য প্রতিপন্নমিহি নিবেদ্যবুদ্ধিবিশয়কম্। ন চ সদসংখ্যো বিবোধ ইতি বাচ্যম্।

প্রকারভেদেনাবিবোধোৎপাদ্যমিহ। তথাহি সৌহিত্যঃ বিবরণেন সংখ্যকপত প্রতিবিম্ব-
রূপেন চাসমিতি চুঠম্। যথা রজতং বর্ণিতবীৰ্য্যরূপেন সংখ্যকপতরূপেন চ। সং-
তথৈব সর্বং জগৎ স্বরূপতঃ সংখ্যকপতাব্যবহ্যরূপেন চাসমিতি

বিজ্ঞান তিক্তকৃত সাংখ্য প্রবচন-ভাষ্য, ১৮৬ পৃষ্ঠা,



যত্নশীল হইতে দেখা যায়। রক্তকামীর রক্ত-প্রচণ্ডে প্রকৃতি প্রচেষ্টা কেবল ইন্দ্রের প্রত্যক্ষ এবং রক্তের সৃষ্টি, এই ভিন্ন জাতীয় দুইটি জ্ঞানের, এবং ঐ জ্ঞানের বিষয় ইন্দ্র বস্তু এবং রক্তের পরস্পর ভেদ-জ্ঞানের অভাব নিবন্ধন সংঘটিত হইয়া থাকে এইরূপ বলা সম্ভব হয় কি? বুদ্ধিমান লোককে জানিয়া শুনিয়াই কখনো প্রকৃত হইতে দেখা যায়, না জানিয়া, অজ্ঞানমূল তথা কোন কাহারই কদাচ কবিতা দেখা যায় না। সূক্ষ্ম অবিদ্যায় জীবের কোনরূপ জ্ঞান থাকে না। এই জন্ত সূক্ষ্ম অবিদ্যায় জীবের কোনরূপ প্রকৃতি বা চেষ্টাও দেখা যায় না। জাগরণে এবং স্বপ্নে জ্ঞান থাকে, সেই সময় চেষ্টা, প্রকৃতি প্রকৃতিও থাকে। ইহা হইতে জ্ঞান যে প্রকৃতির (চেষ্টার) কারণ, 'ইন্দ্র' এবং রক্তের ভেদ-জ্ঞানের অভাব যে কোনমতেই রক্তকামীর রক্ত-প্রচণ্ডে প্রকৃতির কারণ হইতে পারে না, ইহাই স্পষ্টতঃ বুঝা যায়। ইহার উত্তরে অখ্যাতিবাদী যদি বলেন যে, ইন্দ্র জ্ঞান, রক্ত-জ্ঞান এবং ঐ জ্ঞানের বিষয় ইন্দ্র-বস্তু এবং রক্তের পরস্পর ভেদ-জ্ঞানের অভাব নিবন্ধনই যে রক্তকামীর রক্ত-প্রচণ্ডে প্রকৃতি হয়, তাহা আমরা (অখ্যাতিবাদীরা) বলি না। আমরা বলি এই যে, মূল দোষ থাকার দক্ষ ইন্দ্রের প্রত্যক্ষ এবং রক্তের সৃষ্টি-জ্ঞানের, এবং ঐ প্রত্যক্ষ এবং সৃষ্টির বিষয় 'ইন্দ্র' এবং রক্ত বস্তুর ভেদ গৃহীত হয় না। এই ভেদ-বুদ্ধির অভাব-বুদ্ধিই রক্তকামীকে রক্ত প্রচণ্ডে প্ররোচিত করে। কোনরূপ প্রকৃতিই অখ্যাতিবাদীর মতে অজ্ঞানপূর্ণক হয় না। কপালখণ্ড দেখিয়া যেকোন 'ইন্দ্র-রক্ত' এই প্রকার সত্য-জ্ঞানের উদয় হয়, সেখানে ইন্দ্র-বস্তু এবং রক্তের মাধ্যমে কোনরূপ ভেদ বুদ্ধি না থাকায়, ভেদের অগ্রহ বা জ্ঞানভাবট থাকে, 'ইন্দ্র-রক্ত' এই প্রকার মিথ্যা জ্ঞানের সূত্রও ইন্দ্র এবং রক্তের মাধ্যমে বস্তুতঃ ভেদ থাকিলেও, চক্ষু প্রভৃতির দোষবশতঃ সেই ভেদ বুদ্ধি জাগে না, ভেদের অগ্রহই ভাসে। কোনরূপ ভেদ-বুদ্ধি না থাকায়, সত্য এবং মিথ্যা, এই উভয় প্রকার জ্ঞানের মাধ্যমে সাদৃশ্য দেখিতে পাওয়া যায়, সেই সাদৃশ্য বস্তুতঃ মিথ্যা জ্ঞানও সত্য জ্ঞানের মতই ব্যবহারের হেতু হইয়া থাকে, এবং রক্তকামীকে রক্ত-প্রচণ্ডে প্ররোচিত করে। সুতরাং অখ্যাতিবাদী ভেদ-জ্ঞানের অভাব-নিবন্ধনই মিথ্যা রক্তকে সত্য রক্তের স্থায়



ব্যবহার করেন, সত্য-রক্তের স্থায়ী মিথ্যা-রক্ত গ্রহণে সচেতন হন, এইরূপে অখ্যাতিবাদের বিরুদ্ধে সমালোচকগণ যেই আপত্তি তুলিয়া থাকেন, সেই আপত্তি হয় নিতান্তই ভিত্তিহীন। অখ্যাতিবাদী মৌমাংসক ভ্রম-স্থলে উভয় প্রকার জ্ঞান ও জ্ঞেয়ের ভেদ-বুদ্ধির অভাববশতাই রক্তত আচরণে প্রবৃত্ত হন না। ভেদ-বোধ না থাকিলে দ্রুত সত্য-রক্ত-জ্ঞানের সহিত মিথ্যা-রক্ত-জ্ঞানের যে সাদৃশ্য কুটীয়া উঠে, সেই সাদৃশ্যের বলেরে সত্য-জ্ঞানের স্থায়ী মিথ্যা-রক্ত-জ্ঞানের স্থূল ও রক্তাত্মীর ব্যবহার, প্রবৃত্তি প্রভৃতি সমর্থন করিয়া থাকেন।

অখ্যাতিবাদীর এইরূপ উত্তরের প্রত্যুত্তরে অখ্যাতি-বাদের সমর্থক নৈয়ায়িক বলেন, ভেদ-জ্ঞানের অভাব-নিবন্ধন সত্য এবং মিথ্যা জ্ঞানের সাদৃশ্য ব্যাখ্যা করিয়া তদ্বূলে অখ্যাতিবাদী রক্তাত্মীর ব্যবহার, প্রবৃত্তি প্রভৃতির সার্বকতা উপপাদনের যে প্রয়াস করিয়াছেন, সেখানে জিজ্ঞাস্য এই যে, সেই সাদৃশ্যটি কি একেত্রে রক্তাত্মীর জ্ঞান-গোচর হইয়া তাঁহার চেষ্টা প্রভৃতি উৎপাদন করিলে, না, অজ্ঞাত থাকিয়াই রক্তাকামী ব্যবহার, চেষ্টা প্রভৃতির কারণ হইবে? দ্বিতীয়তঃ, অখ্যাতিবাদী যে সাদৃশ্যের কথা বলিলেন, সেই সাদৃশ্যের স্বরূপটি এখানে কিরূপ হইবে? কাতার সহিত কাতার কিরূপ সাদৃশ্য বুঝাইবে, হাছা অখ্যাতিবাদীর আনন্ড ল্পষ্ট করিয়া বলা আবশ্যক। ভ্রম-স্থলে উৎপন্ন ইন্দ্র এবং রক্ততম্, এট দুইটি জ্ঞানের সহিত 'ইদং রক্ততম্' এট প্রমা বা সত্য-জ্ঞানের যে সাদৃশ্য আছে, সে সাদৃশ্য কি? তাহা হইলে বলিব, ভ্রমের ক্ষেত্রে উৎপন্ন ইন্দ্র এবং রক্তত, এট দুইটি জ্ঞান একত্রে 'ইদং রক্ততম্' এই সত্য-জ্ঞানের সদৃশ, এইরূপ সাদৃশ্য-বোধ কোনক্রমেই সত্য-জ্ঞানের যাহা কার্য, সেই ব্যবহার, প্রবৃত্তি প্রভৃতি উৎপাদন করিতে পারে না। কেননা, গবয়নামক অরণ্যচর প্রাণীটি গরুরই সদৃশ ইহা আমাদের জ্ঞান। থাকিলেও, গবয় দেখিয়া গবয়কে গরু বলিয়া গ্রহণ করার প্রবৃত্তি আমাদের মনের মধ্যে জাগে কি? যত্নকে যমুর সদৃশ বলিয়া বুঝিলেও, যমুক যাহা বলিবার তাহা যত্নকে কোন বুদ্ধিমান ব্যক্তি কখনও বাকেন কি? এই জগতে বলিতেছি যে, আলোচিত সাদৃশ্য-বুদ্ধি কদাচ ব্যবহার এবং প্রবৃত্তি উৎপাদনের পক্ষে যথেষ্ট নহে। তারপর অখ্যাতি-বাদীর মতে ভ্রম-স্থলে উৎপন্ন ইন্দ্র এবং রক্ততম্, এই দুইটি জ্ঞানের মধ্যে যে



ভেদ-বুদ্ধি আছে সেই ক্ষেত্রে জ্ঞানের অভাব-নিবন্ধন সত্য 'ইদং রজতম্' জ্ঞানের সহিত মিথ্যা 'ইদং রজতম্' জ্ঞানের যে সাদৃশ্যের উদয় হয়, সেই সাদৃশ্য ঐ সাদৃশ্যের জনক ভেদ-বুদ্ধির অভাব-বুদ্ধির সহিত সমকালে কিছুতেই থাকিতে পারে না। কারণ, অধ্যাত্তিবাদী যখন বলেন যে, ভ্রমের স্থলে উৎপন্ন ইদম্ এবং রজতম্, এই দুইটি জ্ঞান একত্রে 'ইদং রজতম্' এই সত্য-জ্ঞানেরই তুল্য, তখন তিনি ভ্রমের স্থলের চুইটি জ্ঞানকে 'দুইটি জ্ঞান' বলিয়াই নির্দেশ করেন। অধ্যাত্তিবাদীর স্বীকারোক্তি চুইতে তাঁহার যে জ্ঞানদ্বয়ের পরস্পর ভেদ জ্ঞান আছে, তাহাই জানা যায়। সেই অবস্থায় ভেদ-জ্ঞানের অভাব আর থাকিল কোথায়? কলে, দেখা যাইতেছে যে, সাদৃশ্যটি জ্ঞাত হইয়াই উহা রজতাত্মীর ব্যবহার এবং প্রবৃত্তির কারণ হয় বলিলে, ভেদ-জ্ঞানের অভাব ব্যাখ্যা করা কোন মতেই সম্ভবপর হয় না। পক্ষান্তরে, ভেদ-জ্ঞানের অভাব না থাকিলে প্রস্তাবিত সাদৃশ্য আদৌ কল্পিতেই পারে না। এই অবস্থায় ভেদ-জ্ঞানের অভাবস্থলে যেই সাদৃশ্যের উদয় হয়, সেই সাদৃশ্য জ্ঞান-মোচন হইয়াই তাহা ব্যবহার ও প্রবৃত্তির কারণ হইয়া থাকে, অধ্যাত্তিবাদীর এইরূপ কল্পনা নিতান্তই অসঙ্গত বলিয়া মনে হইবে নাকি? আর এক কথা, ভ্রম-স্থলে 'ইদং'-জ্ঞান এবং রজত-জ্ঞানের মধ্যে যে ভেদ-বুদ্ধির অভাব আছে, তাহা সত্য রজত-জ্ঞানের ভেদ-বুদ্ধির অভাবেরই তুল্য, এইভাবে সত্য ও মিথ্যা-জ্ঞানের সাদৃশ্য-বোধ উদ্ভিত হইয়া, তাহাই রজতাত্মীর ব্যবহার এবং প্রবৃত্তির কারণ হইয়া থাকে। এই দৃষ্টিতে সত্য ও মিথ্যার সাদৃশ্যের ব্যাখ্যা করিতে গেলে, তাহারও কোন বিশেষ মূল্য দেওয়া যায় না।^১

১। প্রথম করে সত্য 'ইদং রজতম্' এই জ্ঞানের সহিত ইদং রজতম্ এই ভ্রম-জ্ঞানের সাদৃশ্য বিবৃত করা হইয়াছে। দ্বিতীয় করে 'ইদং রজতম্' এইরূপ ভ্রমের স্থলে অধ্যাত্তিবাদীর সিদ্ধান্তে যেমন ভেদ-জ্ঞানের অভাব আছে, সত্য ইদং রজতম্ জ্ঞানেও সেইরূপ ভেদ-বুদ্ধির অভাব আছে,—এইভাবে সত্য ও মিথ্যার সাদৃশ্য ব্যাখ্যা করার চেষ্টা করা হইয়াছে, বুঝিতে হইবে। ভ্রম-স্থলের ইদম্‌য়ের প্রত্যক্ষ এবং রজতের দৃষ্টি, এই দুইটি জ্ঞান একত্রে 'ইদং রজতম্' এই সত্য জ্ঞানের মূল্য, এইরূপ যে সাদৃশ্য-বোধ তাহা দ্বারাও যেমন রজতাত্মীর ব্যবহার, চেষ্টা প্রকৃতি উৎপাদন করা যায় না, সেইরূপ ইদম্‌য়ের প্রত্যক্ষ এবং রজতের দৃষ্টি, এই দুইটি জ্ঞানের ক্ষেত্রে যেমন ভেদ-জ্ঞানের অভাব দেখা যায়, তাহা সত্য রজত-জ্ঞানের স্থলের ভেদ জ্ঞানের অভাবেরই তুল্য, এইরূপ সাদৃশ্য-জ্ঞানের সাহায্যেও রজতাত্মীর ব্যবহার এবং প্রবৃত্তি ব্যাখ্যা করা যায় না। ইহাই আলোচ্য সাদৃশ্য-ব্যাখ্যার মর্ম।



কেননা, একেবারেই উদ্ভূত জ্ঞান এবং বজ্র-জ্ঞান, এতে দুটো জ্ঞানের মধ্যে ভেদ-জ্ঞানের অভাব বলতঃ সাদৃশ্য স্বীকার করায়, পূর্বের বস্তুই নতুন উদ্ভূতের নিবোধই আসিয়া পাড়াফড়ে কারণ, দুটো জ্ঞান এতে যোগ থাকিলে ভেদ-জ্ঞানই হতো থাকিল, ভেদ-জ্ঞানের অভাব আর সেখানে থাকিলে কিসে ? ভেদ-জ্ঞানের অভাব নিবন্ধে সাদৃশ্যই বা উদ্ভূত দুটো কিসে ? ভেদ বুদ্ধির অভাবমূলে উৎপন্ন সাদৃশ্যটি পবিত্র হইয়াও তাহা যেমন ব্যবহার, প্রগতি প্রভৃতি উৎপাদন করিতে পারে না, সেইরূপ সাদৃশ্যটি অজ্ঞাত থাকিয়াও চেষ্টা, প্রবৃত্তি প্রভৃতি জন্মাইতে পারে না, ইহাই দেখা গেল। জ্ঞাত সাদৃশ্য যেমন দুই প্রকারের হইতে দেখা গিয়াছে, অজ্ঞাত সাদৃশ্যও সেইরূপ দুই প্রকারই হইতে দেখা যায়। ইহার কোনটিই যে রক্তচাপের ব্যবহার, চেষ্টা প্রভৃতি উৎপাদনের পক্ষে যথেষ্ট নহে, তাহাও এই প্রসঙ্গে অবশ্য মনে রাখা আবশ্যিক। প্রমের স্থানের 'উদ্ভূত' এবং 'বজ্রতম' এত জ্ঞানদ্বয়ের সচিহ্ন 'উদ্ভূত' বজ্রতম' এই যথার্থ জ্ঞানের যে সাদৃশ্য আছে, সেই সাদৃশ্য অজ্ঞাত থাকিয়াই যদি ব্যবহার এবং প্রবৃত্তির কারণ হয় বল, তবে সেই অজ্ঞাত সাদৃশ্য 'উদ্ভূত' বজ্রতম' এই সত্য ও মিথ্যা জ্ঞানদ্বয়ের মধ্যে যেমন আছে, সেইরূপ 'উদ্ভূত' বজ্রতম' এই মিথ্যা-জ্ঞান এবং সত্য বজ্র-জ্ঞানের মধ্যেও তাহা আছে। এই অবস্থায় অজ্ঞাত সাদৃশ্য যদি বজ্রতম ব্যবহার, প্রবৃত্তি প্রভৃতির উৎপাদনে সমর্থ হয় তবে ঘট্টের আনয়ন প্রভৃতি ব্যবহার উৎপাদনেই বা তাহা সমর্থ হইবে না কেন ? ইহার কোন সন্দেহজনক উত্তর অধ্যাপিকারী দিয়া পারেন না। অতএব অজ্ঞাত সাদৃশ্যকে ব্যবহার এবং প্রবৃত্তির কারণ বলা কোনমতেই চলে না। সত্য ও মিথ্যা জ্ঞানের মধ্যে ভেদ জ্ঞানের অভাব বলতঃ যে সাদৃশ্য আছে, সেই সাদৃশ্য অজ্ঞাত থাকিয়া, অন্য কোন জ্ঞান উৎপাদন না করিয়াই ব্যবহার এবং প্রবৃত্তির কারণ হইয়া থাকে, এইরূপ বলাও সম্ভব নহে। কেননা, বুদ্ধিমান ব্যক্তি না জানিয়া কখনও কোনও বিষয়ে প্রবৃত্ত হন না, জানিয়া শুনিয়া, তবেই কখনও প্রবৃত্ত হন। সুদীর্ঘ বয়স বজ্রতম আচরণে প্রবৃত্ত হইয়াছেন, তখন তাঁহার প্রবৃত্তির লক্ষ্য বজ্রতম হইতে বলিয়া বুদ্ধিগাই যে তিনি বজ্রতম-গ্রহণে সচেষ্ট হইয়াছেন তাহাতে সন্দেহ কি ? বজ্রতম তাঁহার জ্ঞানের বিষয় না হইলে, সেট অজ্ঞাত বজ্রতম-সম্পর্কে তাঁহার কোনরূপ চেষ্টারই উদয় হইত না। অতএব বলিতেই হইবে



যে, ভেদ-বুদ্ধির অভাবমূলে যেই অজ্ঞাত সাদৃশ্যের উদয় হয়, তখন অজ্ঞ কোন জ্ঞান উৎপাদন করিয়াই রজতাত্মীর ব্যবহার এবং প্রবৃত্তি প্রকৃতির কারণ হইয়া থাকে। এই জ্ঞানই তইল সমুপস্থিত রজতকে সম্মুখস্থ রূপে দেখা, এবং ইতাকেই অজ্ঞাধাখ্যাতিবাদী ভ্রম আখ্যা দিয়াছেন। সত্য কথা দাঁড়াইল এই যে, ভ্রমের বাধ্যায় অখ্যাতিবাদীকে অজ্ঞাতসারে অজ্ঞাধাখ্যাতিবাদেরই স্বরণ লটাই তইল।

নিজ সিদ্ধান্তের সমর্থনে অখ্যাতিবাদী যদি বলেন যে, উল্লিখিত অজ্ঞাত ভেদাগ্রহ কোন পৃথক জ্ঞান উৎপাদন করিয়া 'ভ্রাতৃদশীকে' তাঁহার ব্যবহারে প্রবৃত্ত করে না, সমুপস্থিত জীবের রূপার তুল্য চাক্চিক্য-নিবন্ধন রজতের সাক্ষর উদয়ক হইয়া রজতের যে স্মৃতি জন্মে, সেই রজত-স্মৃতিই হয় রজতাত্মীর প্রবৃত্তির মূল। এইরূপ বলারও কোনই মূল্য নাই। রজতের স্বরণই শুধু কস্মিনকালেও রজতাত্মীর প্রবৃত্তির জনক হয় না। রজতাত্মিলাগী ব্যক্তি সম্মুখে অবস্থিত 'উদয়' বস্তুকে রজত মনে করিয়া 'তাঁহার প্রতি দাবিত হইয়া থাকে সম্মুখে কিছু না দেখিয়া। কেবল রজতকে মনে মনে স্বরণ করিয়া কোন স্থিরমস্তিষ্ক ব্যক্তিই সম্মুখের দিকে নোড়ায় না। এই অবস্থায় কেবল রজতের স্মৃতিকে রজতাত্মীর প্রবৃত্তির জনক বলিয়া কোন স্মৃতি মনে করিতে পারেন না। রজতাত্মীর প্রবৃত্তির মূলে আছে তাঁহার রজতের উদয় লালসা। ইচ্ছা বা লালসা না থাকিলে প্রবৃত্তিই হয় না। ইচ্ছার মূলে থাকে জ্ঞান। যাঁহা আমি চিনি না, জানি না, সেই বিষয়-সম্পর্কে আমার ইচ্ছাও হয় না, কোনরূপ প্রবৃত্তিও জন্মে না। জ্ঞান, ইচ্ছা এবং প্রবৃত্তির বিষয় সর্বদাই এক এবং অভিন্নই হইয়া থাকে। সুতরাং বলিতেই হইবে যে, সমুপস্থিত বস্তুকে রজত বলিয়া না বুঝিলে, কেবল রজতকে মনে মনে স্বরণ করিয়া রজতাত্মী উহা গ্রহণ করিতে কদাচ অতিলাগী হইত না এবং তাঁহার রজত-গ্রহণের প্রবৃত্তিও জন্মিত না। আরও স্পষ্ট করায় বলিলে বলিতে হয় যে, আলোচ্য অজ্ঞাত ভেদাগ্রহ ভ্রমরূপ একটি স্বতন্ত্র বিশিষ্ট-জ্ঞান উৎপাদন না করিয়া, কোনক্রমেই রজত-গ্রহণের ক্ষমতা রজতাত্মীর যে চোঁদা দেখা যায় তাঁহার হেঁচু হইতে পারে না। অখ্যাতিবাদী যদি স্বীয় মতের পোষণে বলেন যে, সমুপস্থিত বস্তুটিকে রজত বলিয়া নাই বা চিনিলাম, কিন্তু ইহা যে রজত নহে, তাহাও তো আমি বুঝি না। ইহা রজত নহে, এইরূপ বুঝিলে অবশ্য রজত-গ্রহণে প্রবৃত্ত হইতাম না।



ইহা রক্ত না বলিয়া যখন বুঝি নাই, রক্তের উদয় লালসাও ভিতরে জাগিতেছে, এই অবস্থায় রক্ত-গ্রহণে প্রবৃত্ত হইলে তাহা খুব অসঙ্গত হইবে কি? উহার উত্তরে বলা যায় যে, তুমি (অখ্যাতিবাদী) যখন সম্মুখে অবস্থিত বস্তুটিকে রক্ত বলিয়া চিনিতে পার নাই, তখন তুমি উহাকে উপেক্ষা করিয়া চলিয়া যাও না কেন? কিন্তু উপেক্ষা তো তুমি কর না, বরং উহার প্রতি ধাবিতই হও। এই অবস্থায় ইন্দ্রিয় এবং রক্তের ভেদ-জ্ঞানের অভাবকেই শুধু কারণ বলিয়া ধরিয়া লইলে, তাহা প্রতীতি এবং উপেক্ষা, এই উভয় প্রকার বিকল্প মনোবৃত্তিরই কারণ বলিয়া গণ্য হইতে পারে। ফলে, গ্রহণ-প্রবৃত্তি এবং উপেক্ষা, পরস্পর এই দুই বিকল্প মনোবৃত্তির দ্বারা অভিহিত হইয়া মানুষ তখন কিংকর্তব্য-বিমূঢ় হইয়া পড়িতে পারে। কিন্তু বাস্তবিক তাহাজে পাড় না। বরং পশ্চিম বস্তুকে গ্রহণ করিবার ক্ষমতা মানুষকে লইয়া উঠে, দেখিতে পাই। লোকের এইরূপ গ্রহণ-প্রবৃত্তি দেখিয়াই বলিতে হয় যে, কেবল ভেদ-জ্ঞানের অভাব বুদ্ধিতে রক্তাধীর প্রবৃত্তির কারণ নহে। সম্মুখস্থিত বস্তু পদগম্য বস্তুতে রক্ত-বুদ্ধির উদয় হয় বলিয়াই, রক্তাধী উহা গ্রহণে উদ্বিগ্ন হয়, অর্থাৎ আলোচ্য ভেদ-বুদ্ধির অভাব জন্য রক্তমণ্ড 'ইহা একমুখ রূপা' এইরূপ একটি তৃতীয় বিশিষ্ট-জ্ঞান উপপাদন করিয়া রক্তাধীর রক্ত-গ্রহণে প্রবৃত্তির কারণ হইয়া থাকে। সহজ কথায় চাড়াই এই যে, রক্তাধীর রক্ত-গ্রহণ-প্রবৃত্তির বাধা কহিতে গিয়া অখ্যাতিবাদীকে শ্রীমত পবিত্রাণ কনিয়া অখ্যাতিবাদীকে পদাঙ্ক অশ্রুসরণ করিতে হয়। টোকাট হইল অখ্যাতিবাদী কতক অখ্যাতিবাদীর মতনের মূল কথা

অখ্যাতিবাদী যেহেতু যাকর একান্তসারে লক্ষ্য লক্ষ্য নিকপণ করিতে গিয়া আচায়া অধিক অধ্যাস নাহা বলিয়াছেন, যত যদ্যাস-
 জাহেদে
 অখ্যাতিবাদীর
 নিবন্ধ
 প্রত্যেক 'বিশদীকৃতকল্পনামাচক্ষু' অধ্যাস চায়া, যত যদ্যাস-
 যদ্যাস, যত শুদ্ধি প্রকৃতিতে যদ্যাস, যত রক্ত-
 প্রকৃতির অধ্যাস হইয়া থাকে, তদন্তর, তাহারই, যেই
 শুদ্ধি-প্রকৃতিতে, যাহা বিশদীকৃত মন্ত অধ্যাস রক্ত প্রকৃতি
 শুদ্ধি-বিকল্প বস্তুর যে ধর্ম রক্তের প্রকৃতি তাহার কল্পন বা আত্মপ্রকৃত অধ্যাস

১. ভাষ্যতা, ২৮ পৃষ্ঠা, নিবন্ধসংখ্যা ১০০;

২. এখানে লক্ষ্য করিবার বিষয় এই যে 'বিশদীকৃতকল্পনামাচক্ষু' মিশ্র ভাষ্যের উল্লিখিত অধ্যাস বা রক্তের লক্ষণটিকে অধ্যাস ২১/২২ নং ১০০০



বা ভ্রম বলিয়া জানিবে। উল্লিখিত ভাবোক্তির মর্ম এই যে, শুদ্ধিতে যে রজতের জ্ঞান হয়, তাতা কেবল শুদ্ধি-জ্ঞানঃ নহে, কেবল রজত-জ্ঞানঃ

ভ্রমের লক্ষণ বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু বোধ-ভাবের ভাব্যরূপপ্রভা-
নামক টীকার রচয়িতা পণ্ডিত গোবিন্দানন্দ আলোচ্য লক্ষণটিকে অসংখ্যাতি-
বাদী বা শূন্যবাদী বোদ্ধ-মতের ভ্রমের লক্ষণ বলিয়া তাঁহার টীকায় উল্লেখ করিয়াছেন।
গোবিন্দানন্দ লক্ষণের 'বিপরীত মর্ম' পক্ষে মদনমোহন মতাজের বর্ণনের বিপরীত
মর্মকে অর্থাৎ অসংখ্যকে গ্রহণ করিলে, ইচ্ছাকে শূন্যবাদের অভিপ্রেত লক্ষণ বলিয়া
মান্য করিয়াছেন। ভাস্করী-রচয়িতা বাচস্পতি মিশ্র 'বিপরীত মর্ম' পক্ষে অল্প
বস্তুর মর্মকে লক্ষ্য করিয়াছেন, শুদ্ধির মর্ম শুদ্ধিকে গ্রহণ না করিয়া, শুদ্ধির
বিপরীত মর্ম রজতকে বুঝিয়াছেন। গোবিন্দানন্দ বিপরীত পক্ষের বিক্ষত অর্থ
গ্রহণ করিয়াছেন, পণ্ডিত বাচস্পতি তাতা করেন নাই। ইহাই উক্ত দুই
প্রকার ব্যাখ্যায় প্রভেদ। গোবিন্দানন্দের মতে ভাব্যকার পক্ষের 'অল্পমাত্র
সংখ্যায়ঃ, ভাব্যোক্ত্যঃ এই প্রথম লক্ষণটির দ্বারা সৌত্রাত্তিক, বৈশেষিক, যোগাচার
অর্থাৎ বিজ্ঞানবাদী, এই তিন প্রকার আত্মব্যাতিবাদী বোদ্ধ-সম্প্রদায়ের এবং
অল্পব্যাতিবাদী নৈয়ায়িক মতের প্রথম লক্ষণের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। বোদ্ধোক্ত
আত্মব্যাতিও বৈশেষিক পক্ষে অল্পব্যাতিবাদীদেরই প্রকারভেদমাত্র, তদবাতীত
অল্প কিছু নহে। অল্পব্যাতিতে আমরা দুইভাবে ভাগ করিতে পারি—
(ক) আত্মব্যাতি এবং (খ) বাহ্য ব্যতি বোদ্ধ-ভাবিকগণ আত্মব্যাতিকল অল্পব্যা-
তিতে, ভাব বৈশেষিক বাহ্য ব্যতিকল অল্পব্যাতিতে গ্রহণ করিয়াছেন।
বাচস্পতি মিশ্র তাঁহার ভাস্করী-টীকায় প্রথম লক্ষণের ব্যাখ্যায়ই চার প্রকার
বোদ্ধ-সম্প্রদায়ের অঙ্গুমানিত আত্মব্যাতির পরিচয় প্রদান করিয়াছেন। গোবিন্দা-
নন্দ সেখানে সৌত্রাত্তিক বৈশেষিক, যোগাচার, এই তিন পন্থীর বোদ্ধ-মতাক্ত
আত্মব্যাতির এবং অল্পব্যাতিবাদী ভাব-বৈশেষিকের অঙ্গুমানিত ভ্রমের বিবরণ
লিপিবদ্ধ করিয়াছেন। ভাব্যোক্ত্যঃ চতুর্থ লক্ষণটির দ্বারা গোবিন্দানন্দ অসংখ্যাতি-
বাদী (শূন্যবাদী) অভিপ্রেত ভ্রমের লক্ষণের নিকটন করিয়াছেন। মিশ্র
লক্ষণে যে মীমাংসোক্ত অত্যাতিবাদের বিবরণ লিপিবদ্ধ করা হইয়াছে, এবিষয়ে
বাচস্পতি এবং গোবিন্দানন্দ উভয়েই একমত। প্রথম লক্ষণের ব্যাখ্যায় ভাস্করী
ও ভাব্য রত্নমতার উক্ত মত প্রথম বক্তৃতা আলোচনা করিলে দেখা যায় যে, বাচস্পতি
ভাস্করীতে প্রথম লক্ষণের মতোই চার প্রকার বোদ্ধ-মতকে অঙ্গুভুক্ত করিয়াছেন যে
চেহা করিয়াছেন, ভাস্করীর সংখ্যায় জানিয়া লইলে বলিতে পারা যায় যে
অত্যাতিবাদী মীমাংসক ভাব্যোক্ত্যঃ দ্বিতীয়-লক্ষণে প্রথম লক্ষণোক্ত সর্গপ্রকার
বোদ্ধ মত বঞ্জন করিয়া নিকটমত স্থাপন করিয়াছেন। তৃতীয়-লক্ষণে অল্পব্যাতি-
বাদী নৈয়ায়িক মীমাংসোক্ত অত্যাতিবাদ বঞ্জন করিয়া দ্বিতীয় অল্পব্যাতি
সিদ্ধান্ত প্রতিষ্ঠা করিয়াছেন এবং সর্গপক্ষে অষ্টমত ভাস্করী ভাব-বৈশেষিকোক্ত অল্পব্যা-
তিবাদ বঞ্জন করিয়া অনর্কচ্যুতবান সংস্থাপন করিয়াছেন। ভ্রমের বিবরণে
এইরূপ একটি ক্রমবিকাশের দ্বারা ভাস্করীর ব্যাখ্যায় প্রথমে পাঠক অল্প লক্ষ্য
করিলেন। ভাস্করীর ব্যাখ্যাই অজ্ঞাতব্য নিকট অধিকার সূক্তিসম্বৃত বলিয়া মনে
হইবে। আমবা ভ্রমের বিবরণে এবাধন ভাস্করী-মতমত অঙ্গুসঙ্গ করিয়াছি

নহে, এই দুটোটি জ্ঞান হইতে পৃথক স্বতন্ত্র তৃতীয় একটি বিশিষ্ট-জ্ঞান। এই জ্ঞানের বিশেষ্য হইল 'উদয়' অংশ, বিশেষণ হইল 'বজ্রত'। সুতরাং ইহা যথার্থ জ্ঞান হইল না, ভ্রম-জ্ঞানই হইল। উদয় এবং বজ্রতের এই বিশেষণ-বিশেষ্য-ভাবটি আত্মস্বাভিবাঙ্গী বোঝেও স্বীকার করেন, কিন্তু স্বাভাভিবাঙ্গী (অস্বাভবাঙ্গী)। মীমাংসক ইহা স্বীকার করেন না। ভ্রম-জ্ঞানের বিষয় অসুপস্থিত বজ্রত বজ্রতাবধীন প্রবাস্ত কল্পে উৎপাদন করে? এই প্রশ্নের উত্তর আত্মস্বাভিবাঙ্গী বলেন যে, প্রথমতঃ সম্মুখে অবস্থিত চাকচিক্যময় বস্তুর সঞ্চিত চকুর সংযোগ হয়। চকু প্রকৃতির দায়বশতঃ সেই চাকচিক্যময় বস্তুর বিশেষ ধর্ম বা স্বরূপ (প্রাকৃতিক-রূপ) জ্ঞান-গোচর হয় না, উদয়-কালে তাহা তখন জ্ঞানে চাপে। তারপর, সম্মুখস্থ চাকচিক্যময় বস্তুর এই বজ্রতের মাদৃশ-বুদ্ধি উৎপন্ন হইয়া বজ্রতের মত ভ্রমে মূঢ়ি জ্ঞানের বিষয় সেই অসুপস্থিত বজ্রতের সঞ্চিত সম্মুখে অবস্থিত উদয়-বস্তুর য় অর্জন বা তালাগা চকু প্রকৃতির দায়বশতঃ কল্পিত হইয়া থাকে, তাহাকেই ভ্রম অর্থাৎ (দেওয়া) হইয়া থাকে। অতীত, ভ্রম জ্ঞানোদয়ের ফলে অসত্য বজ্রত দেখিয়াও এই বজ্রত লাভ করিলে অসত্য জ্ঞানের অনেক প্রয়োজন সামিতি হইবে, এইকালে সত্য বজ্রতের মতই উপকারিতা বুঝে (ইহা সত্যতা জ্ঞানের) উদয় হইয়া থাকে, এই বজ্রতকামী বজ্রত প্রত্যক্ষ হইয়া চকু, চাকচিক্য পব প্রত্যক্ষ করিবার প্রবৃত্তি ব চকু অংশ এইকালে প্রবৃত্তি মূল অর্থাৎ বেকল জায় বজ্রত বস্তু। হইত করল উদয়-ব পাতাকও নহে, বজ্রতের মূর্তিও নহে, মূর্তি এবং পাতাক ভিন্ন তৃতীয় একটি বিশিষ্ট-জ্ঞান। এই জ্ঞানের বিষয় এক বিশেষ্য হইল 'উদয়' এবং বজ্রত অংশ হইল 'বজ্রত' বা 'বজ্রত'। উদয়-কালে সম্মুখে অবস্থিত বস্তুর চাকচিক্য দেখিয়া বজ্রতের মূর্তি মনের মধ্যে উদ্ভিত হইয়া, "জ্ঞান লক্ষণ-সম্বন্ধ" বলে। উদয়ে বজ্রতের ভ্রম-প্রত্যক্ষ কালে জ্ঞান-লক্ষণ-সম্বন্ধ কাকাক বলে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলেন যে, দৃশ্য বিষয়ের সঞ্চিত চকু প্রমুখ উদ্ভিদের সংযোগ বা তীত দৃশ্য বস্তু প্রত্যক্ষগোচর হয় না হইতে পারে না প্রত্যক্ষের মূল উদ্ভিদের সঞ্চিত দৃশ্য বিষয়ের এই সম্বন্ধের নামই 'সম্বন্ধ'। ইহা উদ্ভিদের বা-পার দৃশ্য বিষয়ের সঞ্চিত উদ্ভিদের এই সম্বন্ধ বা সম্বন্ধ যে-কোন সোজা-সুজি পাওয়া যায় না, অর্থাৎ সেইকালে দৃশ্য বিষয়ের



প্রত্যক্ষ হইবে, তাহাও স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। সেখানে একটি অলৌকিক বা গৌণ-সম্বন্ধই মানিয়া লওয়া ছাড়া গত্যন্তর দেখা যায় না। সেইরূপ স্থলেই 'জ্ঞান-লক্ষণা-সম্বন্ধ' বীকৃত হইয়া থাকে। ইহাতে প্রথমে মনের সহিত স্মৃতি-পথে আকট বিষয়ের একটি সম্বন্ধ স্থাপিত হয়। তারপর সেই স্মৃত বিষয়ের সহিত সংযুক্ত মনের সঙ্গে চক্ষু প্রভৃতি ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হওয়ার ফলে, স্মৃত বিষয়ের সহিতও চক্ষু প্রমুখ ইন্দ্রিয়ের একটি গৌণ-সম্পর্ক সজ্জাটিত হয় এবং তাহার বলেই বিষয়টি প্রত্যক্ষগোচর হয়। এইরূপ 'জ্ঞান-লক্ষণা সম্বন্ধ' সত্য এবং মিথ্যা উভয় প্রকার জ্ঞান-স্থলেই হইতে দেখা যায়। সুরভি চন্দন দেখিতেছি, এইরূপে চন্দনের সুবাসের যে চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ জন্মে, তাহাও যেমন 'জ্ঞান-লক্ষণা-সম্বন্ধমূলক' প্রত্যক্ষ, 'ইন্দ্র'-রূপে পরিজ্ঞাত স্মৃতিগোচর অমুপস্থিত, স্মৃত-বস্তুতেই প্রত্যক্ষও সেইরূপ জ্ঞান-লক্ষণা-সম্বন্ধমূলক প্রত্যক্ষ। এইরূপ প্রত্যক্ষের সাহায্যে ব্রাহ্ম বাক্তি ইন্দ্রিয়ের অগোচর অবস্থিত স্মৃতি-পথে আকট বস্তুকে ইন্দ্রের সহিত অভিন্নভাবে উপলব্ধি করিয়া থাকে। ইহাই হইল জ্ঞান। এইরূপ ব্রাহ্ম বস্তু-প্রত্যক্ষের পর বস্তুত্বের উপকারিতা নিম্নোক্ত প্রকারে অক্ষমানের সাহায্যেও উপপাদন করা হইতে পারে।

(ক) কপাল কান, যেই কায় হই সম্পূর্ণ অবস্থিত বস্তুও সেই কায় করিবার যোগা, (প্রতিজ্ঞা)

(খ) যেতদু সম্পূর্ণ অবস্থিত বস্তুও বস্তুত্ব বটে, তদ্ব্যতিরিক্ত বস্তুত্বের বস্তু বস্তুত্ব আছে ; (হেতু)

(গ) যেখানে বস্তুত্ব বস্তুত্ব সম্পূর্ণ বস্তুত্ব থাকে তাহাই কপাল কান। যে কায় জ্ঞান সাধিত হয় সেই কায়জ্ঞান সম্মান সমর্থ হইবে থাকে, মনঃ তাহার তাৎপর্য্য হইবে বস্তুত্ব বস্তুত্ব, (দর্শন)

১. যেই বস্তুত্ব বস্তুত্ব আছে। (উপপাদন)

(ঙ) স্মৃতি-এই সম্পূর্ণ বস্তু যে কপাল প্রয়োজন-সামান সমর্থ হইবে তাহাতে কোনও সম্বন্ধ নাই। (নিগমন)

এইরূপে বস্তুত্বের উপকারিতা বোধ জাগার সঙ্গে সঙ্গেই বুদ্ধিমান দর্শক বস্তুত্ব-প্রাপ্তি প্রাপ্ত হইয়া থাকে।

ব্রাহ্ম বাক্তির বস্তুত্ব-প্রাপ্তির প্রবৃত্তি ব্যাখ্যা করিতে গিয়া অধ্যাত্মবাদী বলেন যে, ইন্দ্র-বস্তুত্ব বস্তুত্ব নহে বলিয়া ব্রাহ্ম বাক্তি বুদ্ধিতে পারেন না। এইজন্যই সে বস্তুত্ব প্রাপ্তি প্রাপ্ত হইয়া থাকে। অধ্যাত্মবাদী



তাঁহার এই অভিজ্ঞত নিয়োকৃত অনুমানের সাহায্যে প্রমাণ করিবার চেষ্টা করিয়াছেন—

- (ক) সম্মুখস্থিত বস্তুর কপার ধারা যেই উপকার সাধিত হয়, সেই উপকার-সাধনে সমর্থ হইয়া থাকে, (প্রতিজ্ঞা)

ଅ. ଯାହାକୁ ପୁଣି ସହ ଚିନ୍ତା କରିବା ଆଡ଼େ ଡିଆଁଇବ ତାହା . (ଛାତ୍ର)

(১৫) মাতা রক্তকিঞ্চিৎ বলিয়া প্রত্যাখ্যেয় হইল, তাহা কপার
খানায় যত্নে উপস্থাপন সাধিত হয়। সতি উপস্থাপন সাধন করিতে সমর্থ হইয়া
থাকে, যেমন পূর্বের অস্থূত সত্তা রক্তক, । (উদাহরণ)

(খ) 'ঐদং রক্তভয়' বলিয়া ঐদং যে রক্ত হৃৎকি উপস্থিত হয়, তাহাও রক্তভয় হইয়া প্রতীত হয় না . । (উপনয়)

(ঙ) সুতরাং ইহাও বক্তৃতাধা উপকার-সাধনে সমর্থ হইবে বৈকি ।
(নিগমন)

অখ্যাতিবাদীর উল্লিখিত অশুমানের বিরুদ্ধে অগ্রথাখ্যাতিবাদী বলেন, অখ্যাতিবাদী মীমাংসকের ঐক্যপ অশুমানের হেতুটি যে সাধারণ ব্যক্তিত্বের চাইবে, তাহা অখ্যাতিবাদী লক্ষ্য করিয়াছেন কি? সাধা যখনে নাট বা থাকে না, সেক্ষেপস্থলেও অখ্যাতিবাদীর প্রদর্শিত হেতুটিকে বহুমান থাকতে দেখা যায়, ঐক্যপ (সাধারণ ব্যক্তিত্ব) হেতুকে প্রকৃত হেতু বলা যায় না, উহা হয় হেতুভাস বা দৃশিত হেতু। রূপের ভাবা যেহেতু কায হয়, সেই কায করিবার ক্ষমতা (আলোচ্য অশুমানের সাধা) একমাত্র রূপাত্রেই থাকে, অগ্র কোথায়ও তাহা থাকে না। কিন্তু ‘রজতভির বলিয়া বুঝা যায় না’ এইরূপ হেতুটি রক্ষতে যেমন থাকে, সেইরূপ রজতভির বিজ্ঞক-বস্তু প্রতীক্ষিতও যে তাহা থাকে তাহা তুমি (অখ্যাতিবাদী) নিজেরই স্বীকার করিতেছ। কারণ, তুমিই বলিতেছ যে, সম্মুখস্থ ‘ইন্দ্র-বস্তু রজত নহে, অথচ তাহা রজতভির বলিয়া প্রতীক্ষিতগোচর হইতেছে না’, অর্থাৎ যাহা রজত নহে তাহাতেও তোমার প্রদর্শিত অশুমানের হেতুটি যে বিজ্ঞমান রহিয়াছে, তোমার নিজের স্বীকারোক্তি-দ্বারাষ্ট তাহা প্রমাণিত হইতেছে। এত অবস্থায় আলোচ্য অশুমানের হেতুটি যে সাধারণ ব্যক্তিত্বের চাইবে, তাহা তুমি কোনমতেই স্বীকার করিতে পার না। সুতরাং তোমার উল্লিখিত অশুমানের কোনই মূল্য দেওয়া চলে না। রজতার্থী ব্যক্তির সম্মুখস্থ ‘ইন্দ্র-বস্তু সম্পর্কে যে-জ্ঞানোদয় হয়, তাহা রজতঃ পক্ষে রজত-জ্ঞান হইতে পৃথক একটি জ্ঞান নহে। ঐ জ্ঞান



সম্মুখস্থ 'উদ্যম'-বস্তু হইতে অভিন্নভাবে প্রতীয়মান রক্ত-সম্পর্কে উৎপন্ন হইয়া থাকে। সম্মুখস্থ 'উদ্যম'-বস্তুকে বিশ্লেষণ করিয়া এবং রক্ততাপকে বিশ্লেষণভাবে গ্রহণ করিয়া সেখানে যে এক বিশিষ্টবুদ্ধিই জন্মে তাহাও নিম্নোক্ত অনুমানের সত্যায়োক্ত প্রমাণ করা যায়।

অম-স্থলে উৎপন্ন রক্ত-জ্ঞান সম্মুখস্থ বস্তু-সম্পর্কে উদ্ভিত হইয়া থাকে, (প্রতিক্রিয়া)

যে-তেজ সম্মুখে অবস্থিত বস্তু-প্রতিনিয়ত রক্ততাপী ব্যক্তিকে রক্ত-গ্রহণে প্রলুব্ধ করিয়া থাকে, (তেজ)

যে-জ্ঞান যেই অধী ব্যক্তিকে যেই বিষয়ে নিয়তই প্রলুব্ধ করে, সেই জ্ঞান সেই বস্তু-সম্পর্কে উদ্ভিত হইয়া থাকে যেমন বাদী এবং প্রতিবাদী উভয়ের স্বীকৃত সত্য-রক্তের জ্ঞান, (উদাহরণ)

অম-স্থলের রক্ত-জ্ঞানও প্রতিনিয়তই রক্ততাপীকে রক্ত-গ্রহণে প্রলুব্ধ করিয়া থাকে, (উপনয়)

সুতরাং প্রাপ্ত রক্ত-জ্ঞানও যে সম্মুখস্থ বস্তুকে অবলম্বন করিয়াই উদ্ভিত হইয়া থাকে, তদা নিম্নোক্ত (নিগমন)

অমের ক্ষেত্র 'উদ্যম-রক্তম' এইরূপে, য জ্ঞানোদয় হয়, তাহা কেবল উদ্যম-জ্ঞানও নহে, কেবল রক্ত-জ্ঞানও নহে, উদ্যমের সঞ্চিত অভিন্ন ভাবে উৎপন্ন রক্তের একটি বিশেষ প্রকাশের বোধ

উদ্যমের প্রত্যক্ষ এবং রক্তের সূত্র, এই দুইটি জ্ঞান স্বীকার না করিয়া তৃতীয় একটি বিশিষ্ট অম-জ্ঞান স্বীকার করিলে, সকল জ্ঞানেরই প্রামাণ্য-সম্পর্কে সন্দেহ উপস্থিত হয়। জ্ঞানের প্রামাণ্য সম্পর্কে সন্দেহ জাগিলে আমরা কোন জ্ঞানের উপরই নির্ভর করিতে পারি না। কোন জ্ঞানটি অম, কোন জ্ঞানটি সত্য, তাহা নির্ণয় করা আমাদের পক্ষে কষ্টসাধ্য হয়। সকল জ্ঞানকে প্রমাণ বা যথার্থ বলিয়া গ্রহণ করিলে আর সে ভয় থাকে না। সুতরাং 'যথার্থ মনোবিজ্ঞানম', সমস্ত জ্ঞানই সত্য, এই সিদ্ধান্তই নিকির্বাণে মানিয়া লওয়া উচিত। অনুমান প্রকৃতি দ্বারাও এইরূপ সিদ্ধান্তই সমর্থিত হয়। অধ্যাত্তিবাদী মীমাংসকের এইরূপ উক্তরের প্রত্যক্ষের অক্ষাধ্যাত্তিবাদী নৈয়ায়িক বলেন যে, অধ্যাত্তিবাদী জ্ঞানমাত্রকেই প্রামাণ্য-সাধনের উদ্দেশ্যে যেই অনুমানের উপস্থাপন করিয়াছেন অধ্যাত্তিবাদীর অনুমান আমরা ৪০৪ পৃষ্ঠায় উল্লেখ করিয়াছি।) সেই অনুমানও নির্দোষ নহে। জ্ঞানের



প্রামাণ্য অধ্যাত্তিবাদীর মতে স্বতঃ এবং স্বাভাবিক হইলেও, জ্ঞানের সামগ্রী বা উপাদানের মধ্যে কোথায়ও যদি কিছু দোষ থাকে, (অর্থাৎ চক্ষু যদি কামলা-রোগে দূষিত হয় তবে এই দূষিত কারণমূলে উৎপন্ন জ্ঞান যে সত্য না হইয়া মিথ্যা হইবে, তাতা হো সকলেই এমন কি অধ্যাত্তি-বাদীও অনুভব করেন) এই অবস্থায় যেততু ততঃ জ্ঞান, অর্থাৎ তাতা সত্য, প্রত্যক্ষ নিশ্চয় কর কোনমতে চল না জ্ঞানকে শুদ্ধরূপে উপস্থাপন করিয়া অধ্যাত্তিবাদী কোনমতেই যে সত্যের অনুমান করিয়াছেন, সেই অনুমানের (জ্ঞানকে) হেতু যে হেতুভাঙ্গ হইবে, তাতা আমরা পূর্বেই বিশেষভাবে বিচার করিয়া দেখাটাইছি।

এইরূপে অগ্রসর-অধ্যাত্তিবাদের সমর্থক দ্বায় বৈশেষিক নানাপ্রকার যুক্তি-তর্কের অবতারণা করিয়া প্রত্যক্ষরোক্ত অধ্যাত্তিবাদের বিরুদ্ধে অগ্রসর-অধ্যাত্তি-বাদ স্থাপন করিয়াছেন। অনির্বচনীয় অধ্যাত্তিবাদী অধৈত-বেদান্তী আলোচ্য অগ্রসর-অধ্যাত্তিবাদে দোষ প্রদর্শন করতঃ স্বীয় অনির্বচ্য সিদ্ধান্ত দৃঢ় প্রতিষ্ঠিত করিয়াছেন।

অগ্রসর-অধ্যাত্তিবাদের
দৃষ্টান্ত
ও
অনির্বচ্য-অধ্যাত্তিবাদ
স্থাপন

তন্ময় ব্যাখ্যায় অনির্বচনীয় অধ্যাত্তিবাদী বলেন, অগ্রসর-অবস্থিত বস্তুইহ 'জ্ঞান-লক্ষণ'-সম্বন্ধে বলা হইবে 'উদয়'।

প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, এইরূপ অ-নির্বচ্য যুক্তিসমূহ নতঃ কারণ, প্রত্যক্ষ স্থলে দৃষ্ট বিধয়ের সহিত চক্ষুরিঞ্জিয় প্রভৃতির সম্বন্ধ বা সংযোগ অসম্ভব। যেই বস্তুর সহিত চক্ষুরিঞ্জিয় প্রভৃতির সম্বন্ধ হয় না, তাতার কখনও প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। প্রত্যক্ষ-ভ্রমস্থলে 'উদয়' বস্তুতে যদি দূরবর্তী গুহ অবস্থিত বস্তুর প্রত্যক্ষই স্বীকার করিতে হয়, তবে সেই গুহে অবস্থিত বস্তুর সহিত চক্ষুরিঞ্জিয়ের সংযোগও অবশ্যই স্বীকার করিতে হয়। 'কিন্তু দূরবর্তী বস্তুর সহিত চক্ষুর সংযোগ হো ঘটে না। সুতরাং বলিতেই হইবে যে, 'উদয়'-পদবাচ্য 'চক্ষু' প্রভৃতিতে বস্তুতঃ যে ভ্রম-প্রত্যক্ষের উদয় হয়, সেখানে বস্তুর সহিত সেই দৃষ্ট প্রত্যক্ষ চক্ষুরিঞ্জিয়ের সম্বন্ধবশতঃ উদ্ভূত হয় না। 'উদয়' বস্তুতঃ বস্তুতঃ নাই, অথচ সত্য বস্তুর প্রত্যক্ষের মতই কোন বিশেষ দেশ, কাল প্রভৃতিকে লটয়াই যে এখানে রূপের প্রত্যক্ষ-জ্ঞানোদয় হইয়া থাকে, ইহা সকলেই অনুভব করেন। এই সর্বজনীন প্রত্যক্ষ বোধ উপপাদন করিবার জন্য অবিকারবশতঃ সেই দেশে এবং কালে তখনকার মত অনির্বচনীয় বা ঐতিহাসিক বস্তুর উৎপত্তি ঘটিয়া থাকে, এইরূপ অধৈত-বেদান্তের সিদ্ধান্তই



স্বীকার্য। যদি বল যে, ভ্রম-স্থলে রজতের যে প্রত্যক্ষ-জ্ঞানোদয় হয়, তাহা তো আমাদের (অশ্রুধাখ্যাতিবান্দির) মতে লৌকিক প্রত্যক্ষ নহে, উহা তো আলৌকিক (জ্ঞান-লক্ষণা-সম্বন্ধযুক্ত) প্রত্যক্ষ। লৌকিক প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রেই ইন্দ্রিয়ের সহিত দৃশ্য বিষয়ের সংযোগ প্রভৃতি অত্যাধিকার্য, আলৌকিক প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে ইন্দ্রিয়ের সহিত দৃশ্য বিষয়ের সংযোগ অসম্ভব নহে। রজত-বস্তুতঃ প্রকৃত সন্নিতি নাই বলিয়াই তাহা স্বাভাবিক প্রত্যক্ষের দ্বারা আলৌকিক-সম্বন্ধের সাহায্য গ্রহণ করিতে হইয়াছে। সেই আলৌকিক জ্ঞান-লক্ষণা-সম্বন্ধবশতঃ গৃহে অবস্থিত রজতেরই বা 'ইদমে' প্রত্যক্ষ হইতে বাধা কি? ইদম-বস্তুর সহিত চকুর সংযোগ হইবার পর রজতের দ্বারা চাকটিকা-প্রভৃতি দেখিয়া পুণ্যাক্রমিত রজতের যে স্মৃতি মনের মধ্যে উদ্ভিত হয়, তাহাই তো রজতের জ্ঞান-লক্ষণা-সম্বন্ধ। সেই আলৌকিক-সম্বন্ধ এবং ইদমের সহিত চকুর সংযোগরূপ লৌকিক সম্বন্ধ। এই দুটো মিলিত হইয়াই ঋক্ষক খণ্ডে 'ইদং রজতম্' ইত্যে একখণ্ড রূপা, এইরূপ বিদ্যমান। ভ্রমের এইরূপ ন্যায়োক্ত বাধার প্রতিবাদ অদ্বৈত-বেদান্তী বলেন যে, এই দৃষ্টিতে বিচার করিলে যে সকল অনুমানে পক্ষ (অনুমানের সাধ্য বস্তু) প্রভৃতির আধার পক্ষতঃ প্রভৃতিকে পক্ষ বলে, প্রত্যক্ষগমা, সেই সকল স্থলে প্রত্যক্ষতঃ জ্ঞাত পক্ষ সমূহের আধার অনুমান জ্ঞানোদয় চত্রে পারে না। আলাদিত জ্ঞান-লক্ষণা-সম্বন্ধবশতঃ সে সকল ক্ষেত্রে পক্ষ সাধারণ প্রত্যক্ষতঃ হইয়া দাঁড়ায়। পক্ষ-পাত্র হইতে উদ্ভিত ধূমরাঙ্গি দেখিয়া 'যো যো ধূমবান্ স স বহুমান্' এইরূপ ধূমও বহুর যে ব্যাপ্তির স্মৃতি হইয়া থাকে, ঐ ব্যাপ্তি-স্মৃতিবলে পক্ষতঃ বহুর অনুমান না হইয়া, জ্ঞান-লক্ষণা-সম্বন্ধবশতঃ অনুমানের ক্ষেত্রে সর্বত্র বহুপ্রভৃতির প্রত্যক্ষই উৎপন্ন হইবে কেননা, অনুমানের উপাদান (সামগ্রী) এবং প্রত্যক্ষের উপাদান (সামগ্রী) এই উভয়-বিধ উপাদান বা সামগ্রী বিদ্যমান থাকিলে, সেক্ষেত্রে অনুমানের উদয় না হইয়া প্রত্যক্ষ-জ্ঞানেরই উদয় হয়, ইত্যাদি হইল সর্ববাদি-সম্মত নিয়ম বলে, প্রবলতর প্রত্যক্ষের দ্বারা বাধাপ্রাপ্ত হইয় অনুমানমাত্রেরই যে উচ্ছেদ হইয়া যাইবে, তাহাতে সন্দেহ কি? অনুমানের এইরূপ উচ্ছেদ-নিবারণক্ষেত্রে প্রত্যক্ষের সহিত বিরোধে অনুমানের প্রামাণ্য সমর্থনের জন্য নৈসর্গিক যদি বলেন যে, লৌকিক প্রত্যক্ষের সামগ্রী এবং অনুমানের সামগ্রী, এই উভয় প্রকার সামগ্রী বা উপাদান উপস্থিত থাকিলে, তবেই সেখানে প্রবলতর প্রমাণ প্রত্যক্ষের



জানি অনুমান ব্যক্তিও হইবে। এক সেক্ষেত্রে অনুমান না হইয়া প্রত্যক্ষ-জ্ঞানেরই উদয় হইবে। কিন্তু প্রত্যক্ষটি যদি লৌকিক না হইয়া আলৌকিক হয়, তবে সে-স্থলে আলৌকিক প্রত্যক্ষ-অপেক্ষায় অনুমানই প্রবলতর হইয়া দাঁড়াইবে। অনুমানের উচ্ছ্বাস হইবে কেন? নৈরাসিকের এইরূপ সমাধানেরও কোন গুণা দেওয়া যায় না। কেননা, লৌকিক প্রত্যক্ষ-সামগ্রীর স্থায় (elements which originate external perception) আলৌকিক প্রত্যক্ষ-সামগ্রীর (elements of internal perception) যে অনুমান অপেক্ষা প্রবলতর হইয়া থাকে, তাহা কোন সুদীর্ঘে অস্বীকার করিতে পারেন না। দৃষ্টান্তসিদ্ধান্তে উল্লেখ করা যাক যে, ঘন হইতে ঘূড়া-গাড়ে গাড়া দেখিয়া উহাকে মানুষ মনে করিয়া, হাত-পা প্রভৃতি অঙ্গ-প্রত্যঙ্গ গাড়ের গাড়ায় আবেশ করতঃ 'মহুয়াচয়' কবচরণাদিমুখ্যে ইহা একটি মানুষই বটে, যেহেতু উহা'র হাত-পা প্রভৃতি দেখা যাউনতঃ, এইরূপে গাড়ের গাড়াকে মানুষ বলিয়া অনুমান সুক্ৰিয়ান ব্যক্তিমানই করিয়া থাকেন। যাহার পূর্বোক্ত সুক্ৰি-অনুমান কিছু একরূপ জ্ঞান অনুমানের উদয় না হইয়া অনুমানকে বাধা করিয়া প্রত্যক্ষেরই উদয় হইবে এই প্রত্যক্ষকে অবস্থা প্রধান লৌকিক বলা যাইবে না, জ্ঞান-লক্ষণা-সম্বন্ধযুক্ত আলৌকিক প্রত্যক্ষই বলিতে হইবে। কেননা, মানুষ তো বস্তুতঃ পক্ষ এখানে নাই, যাহাকে অবলম্বন করিয়া জ্ঞান প্রত্যক্ষের উদয় হইতেছে তাহা তাহা মানুষ নহে, গাড়ের গাড়া। অসুপস্থিত মনুষ্য-কায়া'র মত প্রত্যক্ষ চক্ষুর সংযোগ না থাকিয়া ইতি প্রত্যক্ষকে লৌকিক প্রত্যক্ষ বলিতে হইবে। তাহাকে আলৌকিক প্রত্যক্ষ বলা হইবে। প্রত্যক্ষ কি? সুদূর দেখা হইতেছে। ইহা 'হাস্য' লৌকিক এবং আলৌকিক, এই উভয়বিধ পত্রক সামগ্রী অনুমান হইতে বলবতর হইবে। এক অনুমানের বহু সমন করিতে হইবে অনুমানের উচ্ছ্বাসই অবশ্যস্থাবী হইয়া দাঁড়াইবে, সমনই নাই অনুমানের প্রা-প্রতিষ্ঠাতা নৈরাসিক অনুমানের উচ্ছ্বাস সধন করিবে। কিছু-ই সমন হইবেন না। অনুমানের উচ্ছ্বাসের ভ্রমে অগত্যা নিম্ন জ্ঞান লক্ষণ-সম্বন্ধ পক্ষই নিষ্কণ্ড পরিভাগ করিবেন। আলোচ্য জ্ঞান লক্ষণ-সম্বন্ধ ন মানিলে, জ্ঞানের ক্ষেত্রে কিছুকথাও অসুপস্থিত বস্তুতঃ নহি হইতে পারে না, প্রত্যক্ষও সম্ভবপর হয় না। জ্ঞান স্থান উপ-লক্ষ্যক সমন, ১



রূপার খণ্ড বলিয়া প্রত্যক্ষ করিয়া থাকেন। রজতের এই চাক্ষুষ প্রত্যক্ষতা-উপপাদনের জন্য সাময়িক অনির্বাচনীয় রজতের উৎপত্তিতে অবশ্য স্বীকার্য। জ্ঞান-লক্ষণা-সম্বন্ধই না মানিলে 'সুতত্ত্ব চন্দনম' এইরূপ জ্ঞানে সৌরভের সতিত চক্ষুর সাক্ষাৎ যোগ না থাকায় 'সৌরভের চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষতা উপপাদন করা সম্ভবপর হয় না বলিয়া উক্ত জ্ঞান-লক্ষণা-সম্বন্ধ মানার অন্ত্যকূলে যে সকল যুক্তি প্রদর্শিত হইয়া থাকে, বেদান্তীর মতে সেট সকল যুক্তির কোনই মূল্য নাই। কেননা অধৈত-বেদান্তী এইরূপ ক্ষেত্রে চন্দন-সৌরভের যে চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয়, তাহাষ্ট আদৌ স্বীকার করেন না।

ভাবপন, জ্ঞান-লক্ষণা সম্বন্ধই তৎকেন বাস্তবে স্বীকার করিলেও, উহা জ্ঞান। যে সূত্রি রজতের বিশেষ বাধ্যতা কবো যায় না দ্বাধির বাধ্যতার জন্য রজতের সাময়িক আবিষ্কার উৎপত্তি স্বীকার করিতে হয়, তাহা সমর্থন করিতে গিয়া বেদান্তী বলিয়াছেন যে, জ্ঞান-লক্ষণা-সম্বন্ধই বস্তুতঃ জ্ঞান-মতে চন্দন সৌরভের যে প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, ঐ প্রত্যক্ষ-জ্ঞানটি অন্ত্যাবসায়ের সাক্ষাৎ যখন জ্ঞানের সাক্ষর আসে, তখন সাধারণ প্রত্যক্ষ চিসাবেও তাহা জ্ঞানের 'নকট প্রকাশিত হইয়া থাকে, চক্ষু প্রমুখ কোন বিশেষ ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য প্রত্যক্ষ বলিয়া প্রতিষ্ঠিত হয় না। 'চন্দনের সুবাস আমি উপলব্ধি করিয়াছি' এইরূপই অন্ত্যাবসায় হইয়া থাকে, 'চন্দনের সুবাসকে আমি চক্ষুর দ্বারা দেখিয়াছি' জ্ঞান-মতেও এইরূপে অন্ত্যাবসায়ের উদয় হয় না। ইহাষ্ট যদি জ্ঞান-লক্ষণা সম্বন্ধসত্ত্ব প্রত্যক্ষই অন্ত্যাবসায়ের বস্তু হয়, তবে জ্ঞান-লক্ষণা সম্বন্ধই স্বীকার করিতে, শুদ্ধ বস্তুতঃই 'আমি রজতের টুকরাটিকে চক্ষুর দ্বারা দেখিতেছি' এই প্রকার বস্তুতঃ প্রত্যক্ষ নেয়া যকণ্ড উপপাদন করিতে পারিবেন না, আমা বস্তুতঃই জানিয়াছি এইরূপে সংস্কারিত, বস্তুতঃই বোধই সকল নেয়ায়িক সমর্থন করিতে পারেন। সূত্রিতে রজত সম্বন্ধে 'রজতকে আমি চক্ষুর সাক্ষাৎ দেখিতেছি' এইরূপেই যে অন্ত্যাবসায়ের উদয় হয়, তাহা সকলেই অনুভব করেন। এই অবস্থায় জ্ঞান-লক্ষণা-সম্বন্ধই মানিলেও তাহা জ্ঞান। জ্ঞান-মতে সূত্রি-রজতের সমস্ত ক্ষেত্রে রজতের চক্ষু-গ্রাহ্যতা উপপাদন সম্ভবপর হয় না। রজতের চক্ষু-গ্রাহ্যতা সমর্থন করিবার জন্য অনিবার্য রজতের সাময়িক উৎপত্তিতে স্বীকার করিতে হয়। সচল কথায় অন্ত্যাবসায়িত্ববাদীকণ্ড প্রথম ব্যাখ্যায় অধৈত বেদান্তেরই শরণাগত হইতে হয়।



অনির্কচনীয় খ্যাতিবাদের সমর্থক 'অদ্বৈত-বেদান্তের' মতে ভ্রম-স্থলে কিছুক-খণ্ডের 'উদয়'-রূপে সামান্যতঃ জ্ঞানোদয় হইলে, চাক্চিক প্রভৃতি অদ্বৈত বেদান্তের সাদৃশ্য নিবন্ধন কিছুক-খণ্ড যেই চৈতন্যে অধিষ্ঠিত অনির্কচনীয়- (অদ্বৈত বেদান্তের মতে বিশ্বের ভাবদবস্তুর চৈতন্যে খ্যাতির পরিচয় অধিষ্ঠিত, চৈতন্যে অধিষ্ঠিত বলিয়াই জড়-প্রপঞ্চের প্রকাশ সম্ভবপর হইয়া থাকে) সেই চৈতন্যে আশ্রিত অবিজ্ঞার তমোভাগ হইতে অনির্কচনীয় বস্তু উৎপন্ন হইয়া তাত্ত্ব প্রত্যক্ষের গোচর হয় । এই বস্তু 'উদয়' রূপে প্রত্যক্ষের গোচর হয় বলিয়া, ইহাকে আকাশ-কুসুমের স্থায় একেবারে অলীকও বলা যায় না, বস্তুতের কল্পিত আধার সূক্তিকার জ্ঞানোদয়ে বাসিত হয় বলিয়া, ইহাকে সত্যও বলা যায় না । সৎ এবং অসৎ পরস্পর বিরুদ্ধ বলিয়া এই বস্তুকে 'সদসৎ'ও বলা যায় না, সদসদ্বিরুদ্ধ বলা যায় না । এইভাবে কোনরূপেই এই বস্তুতের স্বরূপ নির্কচন করা যায় না বলিয়াই, ইহাকে 'অনির্কচা' বলা হইয়া থাকে । এই অনির্কচা বস্তু অদ্বৈত-বেদান্তে 'প্রাতিভাসিক' বলিয়া পরিচিত । যতক্ষণ পর্য্যন্ত বস্তুত আশ্রয়শীল দৃষ্টিতে প্রতিভাত হয়, ততক্ষণ পর্য্যন্তই কেবল এই অনির্কচা বস্তুতের সত্যতা স্বীকৃত হয় । সন ভাগিয়া গেল উজার আর কোন অস্তিত্ব খুঁজিয়া পাওয়া যায় না । যাবৎ প্রতিভাসমবস্থিতে, যেই পর্য্যন্ত প্রতিভাস বা প্রকাশ থাকে, সেই পর্য্যন্তই কেবল বর্তমান থাকে, এইজন্যই এই অগৌর বস্তুকে 'প্রাতিভাসিক সৎ' বলা হইয়া থাকে । উদয় বস্তুতের ঐক্য প্রত্যক্ষ সাক্ষি-চৈতন্যে অধিষ্ঠিত অবিজ্ঞার সমুত্তরণে পরিণাম । অনির্কচা অদ্ভিনব বস্তুতের উপাদান হইল সূক্তি-চৈতন্য আশ্রিত অবিজ্ঞা । যুগ্মমণ্ডি অবিজ্ঞার শরীরে বিচ্ছিন্ন বা আয়োড়নের সৃষ্টি হইলেই অদ্ভিনব বস্তুত প্রভৃতির উৎপত্তি হইয়া থাকে । অবিজ্ঞার সেই বিচ্ছিন্নতার যাত্রা শুষ্ক, সাক্ষি-চৈতন্য আশ্রিত অবিজ্ঞার মোড়েরও তাড়াই শুষ্ক বলিয়া জানিবে । এইজন্য একই সময়ে বস্তুত এবং বস্তুতের প্রত্যক্ষপ্রভৃতি উৎপন্ন হয় এবং অদ্বৈত সূক্তিকার জ্ঞানোদয়ে একই সময়ে আবার তাড়া তিরোহিত হয়, কিছুই অবশিষ্ট থাকে না । এষ্ট বিক্রম অবিজ্ঞার পরিণামও চৈতন্যের বিবর্ত । জন্মের উপাদান কাবণ অবিজ্ঞা অনির্কচনীয়, সুতরাং অবিজ্ঞাক বস্তুত এব তাহার ভ্রান্তি প্রভৃতি সকলই অদ্বৈত বেদান্তের সিদ্ধান্ত অনির্কচনীয় হইতে বাধ্য । এখানে লক্ষ্য করা আবশ্যক যে, সূক্তি-বস্তুত এবং অসৎ-দৃষ্ট বস্তুত, এই উভয় প্রকার বস্তুতই অদ্বৈত বেদান্তের

যহে অনির্কচনীয় এবং মিথ্যা। উভয়ই মিথ্যা হইলেও রজতের ভ্রম-স্থলে 'ইন্দ্র'-
রূপে উহা প্রতীতির বিষয় হইয়া থাকে বলিয়া, সে-স্থলে বাস্তব অবিভাঙ্গ্য হয়
অভিনব রজতের উপাদান কারণ, সাক্ষি-চৈতন্যস্থিত আত্মর অবিভাঙ্গ্য হইয়া
থাকে রজতের জ্ঞানরূপ বৃত্তির উপাদান কারণ। অগ্ন-ভ্রমে সাক্ষি-চৈতন্য
অস্থিত অবিভাঙ্গ্য তমোগুণাংশ অগ্নদৃশ্য বিষয়রূপে পরিণাম প্রাপ্ত হয় এবং সেই
অবিভাঙ্গ্যই সবগুণাংশ অগ্ন-দৃষ্ট বিষয়ের জ্ঞান-বৃত্তিরূপে পরিণতি লাভ করে।
অগ্ন-ভ্রমে আত্মর অবিভাঙ্গ্য অগ্নদৃশ্য বিষয় ও অগ্ন-জ্ঞান এই উভয়েরই উপাদান
কারণ হইয়া থাকে। শুক্লি-রজত, অগ্ন-দৃষ্ট রজত প্রভৃতি যেমন মিথ্যা
এবং অনির্কচনীয়, সেইরূপ এই পরিদৃশ্যমান নিখিল বিশ্ব রূপকেই অদ্বৈত
বেদান্তের সিদ্ধান্তে অনির্কচনীয় এবং মিথ্যা বলিয়া বৃত্তিতে চটবে। শুক্লি-
রজতের এবং অগ্ন-রজতের উপাদান কারণ যেমন অনির্কচনীয় অবিভাঙ্গ্য,
সেইরূপ এই দৃশ্যমান বিশ্ব ব্রহ্মাণ্ডেরও উপাদান কারণ অনির্কচ্য অবিভাঙ্গ্য
যটে। প্রভেদ শুধু এই যে, শুক্লি-রজতের উপাদান কারণ তুলা অবিভাঙ্গ্য বা
জীব-চৈতন্যের উপাধি অগ্ন অবিভাঙ্গ্য, আর বিশ্বব্রহ্মাণ্ডের কারণ মূলা অবিভাঙ্গ্য
অর্থাৎ জীব-চৈতন্যের উপাধি অগ্ন অবিভাঙ্গ্য। শুক্লি-রজতের প্রভেদ অজ্ঞ জীব,
মায়াময় বিশ্ব রূপকের প্রভেদ সর্বজ্ঞ পরমেশ্বর। রজতের অধিষ্ঠান শুক্লি-
জ্ঞানোদয় পরিদৃষ্ট রজত এবং রজত-বৃত্তি, এই উভয়ই যেমন তিরোহিত হয়,
সেইরূপ সচ্চিদানন্দ পরব্রহ্ম অধিষ্ঠিত নিখিল বিশ্বটো জগদধিষ্ঠান অধিকার
জ্ঞানোদয় হইলে তিরোহিত হয়। জীব, জগৎ প্রভৃতি কোন বিভাবই আর
তখন থাকে না। জ্ঞানোদয়ে অজ্ঞান বিদ্বন্তু হইলে অজ্ঞানের ভাষা-চিত্তগুলি
সকলই চিবড়ের সময়ে বিগুপ্ত হয়, 'একমেবাদ্বিতীয়ম্' পদম ব্রহ্মই কেবল
অবশিষ্ট থাকে। উহাই অনির্কচনীয়-স্বাধিভাবের বা মায়াবাদের সর্বকথা।

এই অনির্কাট্যবাদ আরও একটু বিস্তৃতভাবে আলোচনা করা যাউতেছে। যাহা প্রকাশিত হয়, সব সময় তাহাতে বস্তুতঃ সত্য হয় না। যাহা তোমার আমার নিকটে প্রকাশিত হয়, তাহা অসৎও হইতে পারে। পরিদৃষ্টমান বিশ্বপ্রপঞ্চ, দেহ, উন্মিয় প্রভৃতি তোমার আমার দৃষ্টিতে প্রকাশিত হইয়া

১। এই যাত্রাবাড় ও অনির্ধারিত-সাপিন্দবাব আশ্রম এই দুইজনকে প্রথম পড়ে
২-১২ পবিত্রকালে অধ্যাপক ও যাত্রাবাদেশ বাধ্যতাবদ্ধ হইতে পারেন আলোচনা করিয়াছি।
অনুসন্ধিৎসু পাঠক লক্ষ্য করিতে আশ্রম প্রত্যেকের সেরে আলোচন পাঠ করিতে অগ্রসর
করি।



থাকে বলিয়াই যে উহাদিকে সত্য বলিয়া মানিয়া লইতে হইবে, অদ্বৈত-বেদান্তীর নিকট এইরূপ যুক্তির কোনই মূল্য নাই। 'ইদং ব্রহ্মতম্' এইরূপে ভ্রম স্থলে কিছুকের খণ্ড ব্রহ্মরূপে সকলের নিকটেই প্রকাশিত হইয়া থাকে। ব্রহ্মতাবীকে রূপার টুকরা পাঠবার আশায় কিছুক-খণ্ডের অভিমুখে ধাবিত হইতেও দেখা যায়। কিন্তু তাহে বলিয়া কিছুক তো আর রূপা হইয়া যায় না। টুকা যেই কিছুক সেও কিছুকই থাকে। যেই বস্তু যেই রূপে প্রকাশ পায়, সেট প্রকাশিত রূপেই যদি সেই বস্তু সত্য হয়, তবে মক্কভূমিতে মরীচিকায় জলের যে প্রকাশ হয়, তাহাকেও সত্যই বলিতে হয়, এবং সেই জল পান করিয়াও পিপাসাতুর ব্যক্তির জল-পিপাসার লাঞ্ছিত হইতে পারে। কিন্তু তাহা তো হয় না। সুতরাং বলিতেই হইবে যে, আরোপিত বস্তু প্রকাশিত হইলেও, তাহাকে বস্তুতঃ সত্য বলা চলিবে না। সৌর-কিরণ-রূপে জল কখনও সত্য বস্তু হইতে পারে না। মরীচি-জল সত্য বস্তু না হইলেও, তাহারও যখন উপলব্ধি হইয়া থাকে, তখন অসত্য বস্তুও যে উপলব্ধির বিষয় হয়, তাহা স্বীকার না করিয়া পারা যায় না।

মীমাংসা-মতের অনুসরণ করতঃ (ভ্রম-স্থলে সর্বত্রই সংখ্যাতি সমর্থন করিয়া) যদি বলা যায় যে, জগতে অসৎ বলিয়া কিছু নাই, অভাব বলিয়াও কোন পদার্থ নাই, সকল বস্তুই ভাবস্বরূপ এবং সৎ বা সত্য পদার্থ। কেবল সময় সময় কোন একটি ভাব বস্তুকে অপর আর একটি ভাব-বস্তুর সহিত মিশাইয়া, অর্থাৎ তাহাকে সেই অপর ভাব-বস্তুর রূপে রূপায়িত করিয়া যখন আমরা তাহার ব্যবহার করি, তখনই তাহাকে অভাব আখ্যা দিয়া থাকি। অভাব বলিয়া কথিত হইলেও ঐ অভাব স্বরূপতঃ ভাবই থাকে। যাহার যাহা স্বরূপ তাহার কখনই বিচ্যুতি ঘটে না। ঘট প্রমুখ বস্তুগাঢ় স্বীয় ঘটরূপেই সত্য ঘটে, পটের অভাবরূপে ঘট সত্য নহে, অসত্য। এই পটাভাব এখানে ঘটেরই স্বরূপ, ঘট হইতে অতিরিক্ত কিছু নহে। যখনই আমরা বলি যে, ঘটঃ পটো ন ভবতি, তখনই পটের অভাব ঘটের বিশেষণরূপে প্রতিভাত হইয়া, পটের অভাবরূপে ঘট যে সত্য নহে, তাহাই স্পষ্টতঃ বুঝাইয়া দেয়। অভাব বলিয়া এইমতে স্বতন্ত্র কোন পদার্থ নাই। একটি ভাব-বস্তুই অপর একটি বস্তুর অভাব বলিয়া অভিহিত হয়, ঘটই হয় পটের অভাবের রূপ। ভাবান্তরমতাবা, ইহাই হইল সত্য কথা। বিশ্বের ভাববস্তুকেই আমরা ছুই ভাবে দেখিয়া



থাকি। কখনও তাহাকে ভাবরূপে দেখি, কখনও তাহাকে অভাবরূপে দেখি। যেই বস্তুর যাহা নিষ্ঠুরূপ, সেই নিষ্ঠুরূপে যখন বস্তুকে দেখিতে পাই, তখনই আমরা তাহাকে ভাববস্তু বলি, আর যখন অপর কোনও বস্তুর স্বরূপ মনে করিয়া বস্তুটিকে দেখি, তখনই তাহাকে অভাব বলিয়া নির্দেশ করি। যখন বলি, 'ঘটাত্তাববদ্ কুতলম্' (ঘটাত্তাবশালী কুতল) তখন শুধু কুতলের রূপ আমাদের দৃষ্টিতে আসে না। ঘট প্রভৃতি বস্তুর তত্ত্ব কুতলের বিশেষরূপে আমাদের মনের মধ্যে উদ্ভিত হয়, এবং তাহান সঞ্চিত কুতলকে মিশাইয়া সেইভাবে কুতলকে বৃত্তিতে চেষ্টা করি, তখনই কেবল আমরা কুতলকে ঘটাত্তাবশালী (ঘটাত্তাববদ্ কুতলম্) বলিয়া উল্লেখ করি। প্রকৃতপক্ষে ঘটাত্তাব বলিয়া কোন পদার্থ নাই; অভাব বলিয়া কুতলের কোন বিশেষ ধর্ম যে আমাদের প্রতীতির গোচর হয় তাহাও নহে; কেবল বিরোধী ঘটাত্তাবরূপে কুতলের ভাবনাই ঘটাত্তাবের ভাবনা। ঘটাত্তাবরূপে কুতলের জ্ঞানই কুতলে ঘটাত্তাবের জ্ঞান, আর কুতলরূপে কুতলেব যে বোধ তাহাটী কুতলের স্বরূপের জ্ঞান বা ভাবরূপে জ্ঞান। ভাব-অভাব শুধু দৃষ্টিভঙ্গীর পার্থক্য মাত্র। অভাব বলিয়া শব্দ শুধু কোন গুণ নাই। ভাবটী একমাত্র তত্ত্ব।

উল্লিখিত যুক্তিবলেই মীমাংসক পণ্ডিতগণ সমস্ত বস্তুকেই ভাববস্তু এবং সকল প্রকার জ্ঞানকেই সভ্য-জ্ঞান বলিয়া নির্দেশ করিয়া, স্বীয় অখ্যাতি সিদ্ধান্তকে দৃঢ় ভিত্তিতে স্থাপন করিয়াছেন। সেই উদ্দেশ্যে বস্তুমাত্রকেই যাহারা অসৎ বলিয়া প্রমাণ করিতে চাছেন, সেই বৌদ্ধ-মতকে নিঃশ্রমভাবে তাহারা খণ্ডন করিয়াছেন। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ-তাত্ত্বিকগণের মতে কলিক বিজ্ঞান ছাড়া বাহ্য বস্তু বলিয়া কিছুই নাই। বাহ্য বস্তুমাত্রই অসৎ। অসত্য বাহ্য বস্তু কোন প্রকার কাব্যকারণিতাও নাই। জ্ঞান ব্যতীত এই মতে ক্ষেত্র বলিয়া যেমন কিছু নাই, আমি বা

১। স্বরূপস্বরূপাত্মাঃ নিষ্ঠাঃ সতসদাশুদ্ধে।

বস্তুনি জায়তে কৈ ন্দরূপং কাকদ বদ চন ১২২।

মীমাংসা-শ্লোকবৃত্তিক, অভাব-পরিচ্ছেদ, ১২ শ্লোক।

বস্তুমাত্রই তাহার নিজের রূপ এবং অপরের রূপের দ্বারা সর্বদা সৎ এবং অসৎ স্বক, ভাবরূপ, অপ্রাবরূপ বলিয়া বিভাজিত হয়। বস্তু সৎ, না অসৎ, তাহা লোকে সনয় বিশেষে স্বীয় দৃষ্টি-ভঙ্গী-পার্থক্য-নিবন্ধনই কেবল বৃত্তিতে পারে।

অভাব-সম্পর্কে অসুপলব্ধি পরিচ্ছেদে আমরা বিস্তৃত আলোচনা করিয়াছি, সেই আলোচনা দেখুন।



জ্ঞাত্য বলিয়াও কোন পৃথক্ তত্ত্ব নাই। ফলিক বিজ্ঞানই বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধের সিদ্ধান্তে একমাত্র তত্ত্ব। সেই জ্ঞানের প্রতিনিয়ত উৎপত্তি ও বিলয় হইতেছে। এইরূপে জ্ঞানের ধারা বা স্রোতঃ চলিয়াছে। এই জ্ঞান ধারার অন্তর্গত প্রত্যেকটি জ্ঞানই নিজ পূর্ববর্তী জ্ঞানের দ্বারাই উৎপন্ন হইয়া থাকে, এবং পূর্ব জ্ঞানের স্বভাবের অনুরূপ স্বভাবই প্রাপ্ত হয়। পূর্ববর্তী জ্ঞানের বিষয় পূর্ববর্তী জ্ঞানেও সংক্রামিত হয়। এইরূপে বিজ্ঞানের রাজ্য বিস্তৃতি লাভ করে। জ্ঞাত্য 'আমি-বিজ্ঞান' বা 'আলয়-বিজ্ঞান' এবং জ্ঞেয় বিষয়-বিজ্ঞান প্রকৃতি সমস্তই মিথ্যা, সমস্তই আবিলক, অনাদি বাসনা-কল্পিত। ভাবনার দৃঢ়তা-বলে বাসনার সমূলে উচ্ছেদ হইলে, জ্ঞাত্য, জ্ঞেয় প্রকৃতি বুদ্ধির বিবিধ বিভাবেরও নিবৃত্তি হইয়া থাকে। জ্ঞাত্য, জ্ঞেয় প্রকৃতি বিভাবের নিবৃত্তি ঘটিলে যে-বিশুদ্ধ জ্ঞানোদয় হয়, তাহাই মহোদয়, মুক্তি বা পরিনির্বাণ বলিয়া বৌদ্ধ পণ্ডিতগণ কর্তৃক বর্ণিত হইয়া থাকে—ভাবনাপ্রচয়বলান্নিখিল-বাসনোচ্ছেদবিগলিতবিবিধবিষয়াকারোপপ্লববিশুদ্ধবিজ্ঞানোদয়ো মহোদয় ইতি।

সর্বদর্শনসংগ্রহ, বৌদ্ধ-দর্শন; জ্ঞেয় বিষয়ই আদৌ না থাকিলে জ্ঞান সেই অসৎ জ্ঞেয় বস্তুকে প্রকাশ করে কিরূপে? এই প্রশ্নের উত্তরে বৌদ্ধ-ভাবিকগণ বলেন, জ্ঞানের স্বভাবই এই যে, উচা অসৎ বা অসত্য জ্ঞেয় বিষয়কেও প্রকাশ করিয়া থাকে। অসত্য বা মিথ্যা বিষয়কে প্রকাশ করিবার যে-শক্তি জ্ঞানে বিদ্যমান আছে, তাহারই নাম অবিজ্ঞা—তন্মাদসৎপ্রকাশনশক্তিরেব অবিজ্ঞেতি সাম্প্রতম্। অধ্যাস-ভাষ্য-জামন্তী, অসৎখ্যাতিবাদা বৌদ্ধের অসদ্বাদের খণ্ডনে মীমাংসক পণ্ডিত প্রভাকর বলেন যে, পরিনৃণ্ডমান বিশ্বপ্রপঞ্চকে অসৎ বা অসত্য সাব্যস্ত করিতে গিয়া, বৌদ্ধ পণ্ডিতগণ বিজ্ঞানের অসদ্বস্তুকে প্রকাশ করিবার যে-শক্তি স্বীকার করিলেন, (যেই শক্তিকে তাহারা অবিজ্ঞা বলেন) বৌদ্ধোক্ত ফলিক বিজ্ঞানের সেই শক্তি হকের খাতির স্বীকার করিয়া লইলেও, উহা দ্বারা অসদ্বস্তুর প্রকাশের কতটুকু সাহায্য হয়? ঐ শক্তির কি কি কার্য সাধন করিবার সামর্থ্য আছে? তাহাও এই প্রশ্নে বিচার করিয়া দেখা আবশ্যক। যদি বল যে, ঐ শক্তির দ্বারা কার্য তাহাই অসৎ, এইরূপে অসত্তের কার্যতা উপপাদন সম্ভবপর হয় কি? যাহা অসৎ তাহা চিরদিনই অসৎ, তাহা আবায় কার্য হইবে, প্রয়োগ করিবে কিরূপে? অসৎ আকাশ-কুমুম কখনও জন্মে কি? কার্য বা ফল হইলে তো তাহা সৎই



হইল, তখন তাহাকে আর অসৎ বলা যায় কিরূপে ? সুতরাং অসৎ-কাণ্ডের উৎপত্তি হইয়া থাকে এইরূপ বলা কোনমতেই চলে না। এইরূপ উক্তি হয় বিরুদ্ধ উক্তি। বৌদ্ধোক্ত ঐ অসৎ বস্তুকে জ্ঞেয় বা জ্ঞান-প্রকাশও বলা যায় না। বিজ্ঞানবাদের মতে যখন জ্ঞান ছাড়া জ্ঞেয় বলিয়া কিছুই নাই। জ্ঞেয় বস্তু জ্ঞানেরই এক একটি বিশেষ আকার মাত্র। এই অবস্থায় অসৎ বিন-প্রপঞ্চকে জ্ঞেয় বা জ্ঞান-প্রকাশ বলিলে, এই মতে একটি সাধারণ বিজ্ঞানকেই অপর একটি সাধারণ বিজ্ঞানের জ্ঞেয় বলিয়া স্বীকার করিয়া লইতে হয়। সেই বিজ্ঞানও যখন নিরীক্ষণ নহে, তখন তাহাকেও আর একটি বিজ্ঞানের জ্ঞেয় বলা চাড়া গতি নাই। এইরূপে অসত্তের খ্যাতি স্বীকার করিতে গেলে, অনবস্থাই আসিয়া দাঁড়ায় নাকি ?

দ্বিতীয়তঃ আলোচ্য বৌদ্ধ-সিদ্ধান্ত মানিতে গেলে সৎস্বরূপ জ্ঞানের সত্তিতে অসত্য বিষয়ের সম্বন্ধ কি হইতে পারে, তাহাও তাবিয়া দেখা আবশ্যক। যদি বল যে, বিষয় বস্তুতঃ অসৎ হইলেও ঐ অসৎ বিষয়ই জ্ঞানকে রূপ দিয়া থাকে, নিরীক্ষণ জ্ঞান কখনও কাহারও গোচরে আসে না। তথাপিও অসৎ বিষয় না থাকিলে সাধারণ বিজ্ঞানের স্বরূপ নিরূপণ করাও সম্ভবপর না। ইহাই সত্য-জ্ঞান ও অসত্য বিষয়ের সম্বন্ধ বলিয়া জানিবে। এইরূপ উক্তরের প্রত্যক্ষের সৎখ্যাতিবাদের সমর্থক শ্রীমানসক বলেন যে, অসৎ কারণমূলে কদাচ কোন জ্ঞান উৎপন্ন হয় না, অসৎ ইহার স্বভাবও নহে। এই অবস্থায় অসত্তের সাহায্য ব্যতীত জ্ঞান আত্মপ্রকাশ লাভ করিতে পারে না, এইরূপ বলা নিতান্তই অসঙ্গত নহে কি ? তারপর, অসত্তের আবার সাহায্য করিবার শক্তিই বা কোথায় ? সেই শক্তি থাকিলে তো সেই শক্তির সূত্র ধরিয়া অসৎ সৎই হইয়া দাঁড়ায়, তাহা অসৎ হইবে কেন ? যদি বল যে, যে-জ্ঞান অসৎকে প্রকাশ করিয়া থাকে, সেই জ্ঞানই অসৎপদার্থে সেই শক্তির আধান করিয়া থাকে। তবে আমরা (প্রতিবাদীরা) বলিব যে, শক্তির আধান বলিয়াই অসৎ আর তখন অসৎ হইবে না, উহা তখন এক জ্ঞেয়ীর সৎই হইয়া পড়িবে। দৃশ্যমান নিখিল বিশ্ব, শরীর, ইন্দ্রিয় প্রভৃতি যদি একেবারেই অসৎ হয়, উহাদের যদি কোনরূপ সত্যতাই না থাকে, তবে উহাদিগকে সত্য বলিয়া লোকে প্রত্যক্ষ করে কেন ? সুতরাং জ্ঞানের বাহ্য বিষয় হয়, সেই সকল বাহ্য বস্তুর সত্যতা অনর্থক।



যাহা বস্তুকে অসৎ বলা কোনমতেই চলে না। ইহাই হইল সংখ্যাতিবাদী মীমাংসক কর্তৃক বৌদ্ধোক্ত অসৎখ্যাতিবাদের খণ্ডনের মূল কথা।

১. অনির্ক্যাচখ্যাতি-বাদের সনর্থক অদ্বৈত বেদান্তী মীমাংসকোক্ত সংখ্যাতিবাদের খণ্ডন করিতে গিয়া বলেন যে, মীমাংসক-সম্প্রদায় ভ্রম-স্থলে সত্য বস্তুর খ্যাতি স্বীকার করিয়া সমস্ত জ্ঞানকেই যে যথার্থ বলিয়া ব্যাখ্যা করিতে চাছেন, তাহাও যুক্তিসঙ্গত নহে। মক্খভূমির সৌর-কিরণমালায় জলের যে জ্ঞানোদয় হয়, তাহাকে কি করিয়া যথার্থ এবং অবাধিত বলিয়া গ্রহণ করা যায়? যাহা প্রকৃতপক্ষে জল নহে, (সৌর-কিরণ) তাহাকে যদি 'জল নহে' বলিয়া বুঝা যায়, তবেই ঐ বুদ্ধিকে সত্য বলা চলে; অজলকে যদি 'জল' বলিয়া মনে করা হয়, তবে কোন বুদ্ধিমান দার্শনিকই ঐ বুদ্ধিকে সত্য বলিতে পারেন না। মক্খ-মরীচিকা যে জল নহে, তাহা তুমি মীমাংসকও মান। মক্খ-মরীচিকা যে জল নহে ইহাই সত্য, মরীচিকা-জল কখনই সত্য হইতে পারে না। যে-পদার্থ বস্তুতঃ জল নহে (মক্খ-মরীচিকা) তাহা জল হইবে কিরূপে? মক্খ-মরীচির জলরূপ যে কল্পিত তাহা নিঃসন্দেহ। মক্খ মরীচিকার ঐ কল্পিত জলরূপ ব্যাবহারিক সত্য বস্তু নহে। ব্যাবহারিক সত্য বস্তু হইলে তাহা হয় মরীচি হইবে, আর না হয় নদীর জল হইবে। যদি বল যে, ইহা মরীচি হইবে, তবে তাহা দেখিয়া 'ইহা মরীচি' এইরূপ বুদ্ধি হওয়া উচিত, 'ইহা জল' এই প্রকার জ্ঞান হওয়া কোনমতেই উচিত নহে। পক্ষান্তরে, ইহা 'নদীর জল' মরীচি নহে, এইরূপ বুদ্ধিলে, ইহা দেখিয়া 'নদীর জল,' এইরূপ বুদ্ধিরই উদয় হওয়া স্বাভাবিক, মক্খভূমিতে জল এই পকার প্রতীতি হওয়া কোনমতেই সম্ভব নহে। এখানে মীমাংসক যদি বলেন যে, পূর্বে নদী প্রকৃতিতে যেই জল দাঙ্গা বাক্তি দেখিয়াছে, এই জল দেখিয়া সেই জলের স্মৃতি তাহার মনের মধ্যে জাগরুক হইয়া থাকে, কেবল কোথায় দেখিয়াছে মানসিক তুর্কীলতা-বশতঃ সেটুকু তাহার স্মৃতির গোচর হয় না, জলেরই শুধু এখানে স্মৃতি হইয়া থাকে। এইভাবেও মরীচি-জলের প্রতীতি ব্যাখ্যা করা মীমাংসক আচার্য্যগণের মতে সম্ভবপর হইবে না। কেননা, ঐরূপ অপরিষ্কৃত, আংশিক স্মৃতিবশে শুধু জল এইরূপেই তাহা জ্ঞানে ভাসিতে পাবে, এখানে মক্খ-মরীচিকায় জল এইরূপে জলের আশাবের জ্ঞান সহ তাহা কিছুতেই প্রতীতিগোচর হইতে পারে না। সুতরাং দেখা যাইবে যে,

ସଂଖ୍ୟାତ୍ରିବାଦୀ ଶ୍ରୀଯୋଗେଶ୍ଵର ପଣ୍ଡିତଗଣ ମନ-ମରୀଚିକାର ଜଳ-ଆନ୍ତରିକ୍ଷେପେ ସେ
 ସତ୍ୟ ଜଳର ପ୍ରତୀତି ଧୌକାର କରନ୍ତି, ତାହା କେବଳ ମତେଇ ବୁଝିପାର
 ନାହିଁ । ଜଳରୂପେ ପ୍ରକାଶମାନ ସୂର୍ଯ୍ୟ-ମରୀଚି କହିଲେ କାଳେଣ ସତ୍ୟ ହୁଏତ ।
 ପାରେ ନା । ସୂର୍ଯ୍ୟ-ମରୀଚି ସୂର୍ଯ୍ୟ-ମରୀଚିକାରେ ପ୍ରକାଶିତ ହୁଏତ ତାହା
 ସତ୍ୟ ଏବଂ ଆତ୍ମାବିକ ହୁଏତ । ସୂର୍ଯ୍ୟ-ମରୀଚିର କହିତ ଜଳତାବ ସତ୍ୟ ନାହିଁ, ମିଥ୍ୟା ।
 ଅସତ୍ୟ ବସ୍ତୁ ଅନୁଭବର ଗୋଚର ହୁଏ ନା, ଏହିରୂପେ କଥା ବଳା ଚଳେ ନା । ଅସତ୍ୟ ବସ୍ତୁ
 ଯଦି ଅନୁଭବର ଗୋଚର ନାହିଁ ହୁଏ, ତାହା ଜଳରୂପେ ପ୍ରକାଶମାନ ସୂର୍ଯ୍ୟ-ମରୀଚିକାରେ
 ପ୍ରତିବାଦୀ ଶ୍ରୀଯୋଗେଶ୍ଵର ସତ୍ୟତା ବାଧିତ ହୁଏ । କିନ୍ତୁ କେବଳ କୁଣ୍ଠ ଦାର୍ଶନିକତା
 ଜଳରୂପେ ସୂର୍ଯ୍ୟ-ମରୀଚିର ପ୍ରକାଶକେ ସତ୍ୟ, ଆତ୍ମାବିକ ବାଧିତା ଗ୍ରହଣ କରିତେ
 ପାରେନା । ଓ ଜଳ ଶୂନ୍ୟ-ରୂପେ ସମ୍ବୁଦ୍ଧ ହୁଏତ ପ୍ରତୀତିଗୋଚର ହୁଏତ
 ଥାଏ, ସ୍ଵତନ୍ତ୍ର ଓ ଜଳକେ ଆକାଶ-କୃଷ୍ଣମେର ଗ୍ରାସ ଅସଂ ବା ଅଶୃଙ୍ଖଳ ବଳା ଚଳେ
 ନା । ମନ-ମରୀଚିକାର ଜଳ ଅଧ୍ୟାତ୍ମ ବା ଆତ୍ମୋପାଧିତ ହୁଏତ ସତ୍ୟ-ଜଳର
 ଗ୍ରାସ ସମ୍ବୁଦ୍ଧ ହୁଏତ ପ୍ରତୀତିଗୋଚର ହୁଏତ ଥାଏ । ତାହା ବସ୍ତୁତା ସତ୍ୟ ଜଳ
 ନାହିଁ, ପୂର୍ବଦୃଷ୍ଟି ଅନ୍ତର କେବଳ ବସ୍ତୁତା ନାହିଁ । ଏହିକଳ୍ପ ଅଦୈତ୍ୟ-ବେଦାନ୍ତୀ ଏହି ମରୀଚି-
 ଜଳ ସତ୍ୟ ନାହିଁ, ଅସତ୍ୟ ନାହିଁ, ସମସତ୍ୟ ନାହିଁ, ସମସତ୍ୟ ଭିନ୍ନ ନାହିଁ, ତାହା
 ଅନିର୍ବାଚ୍ୟ ଏବଂ ଅନୁଭବ ବାଧିତା ବାଧିତା କରିବାରେ । ଏହି ଦୃଷ୍ଟିରେ ପରିଦୃଶ୍ୟମାନ
 ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ବିଶ୍ଵପ୍ରାପକ, ଦେହ, ଚିତ୍ତ, ପ୍ରାଣ, ଶକ୍ତି ଯାହା ସଚ୍ଚିଦାନନ୍ଦ ପରବ୍ରହ୍ମ
 ଅଧ୍ୟାତ୍ମ ବା ଆତ୍ମୋପାଧିତ ବାଧିତା କରିତ ହୁଏତ ଥାଏ, ତାହା ସମସ୍ତ
 ଅନାଦି ମିଥ୍ୟା ଅଜ୍ଞାନ-ସଂସାର-ପ୍ରବାହରେ ପରିତ୍ରାଣ ଏବଂ ଏହି ଜଳ ବିଶ୍ଵପ୍ରାପକ
 ହୁଏତ ଅନାଦିବିଶେଷ ଅନାଦି ପରମାତ୍ମାରେ ଅନାଦିବିଶେଷ ଆତ୍ମୋପାଧିତ ବାଧିତ ।
 ସ୍ଵତନ୍ତ୍ର ବିଶ୍ଵପ୍ରାପକ ଓ ସେ ଅନାଦିତା, ଅନିର୍ବାଚ୍ୟ ଏବଂ ଅଧ୍ୟାତ୍ମ, ତାହା
 କୁଣ୍ଠାତ୍ମାରେ ଏକ ବାଧିତା ଧୌକାର କରନ୍ତି । ପ୍ରମା ବା ଯଥାର୍ଥ-ଜ୍ଞାନର ଅବଶ୍ୟାସ୍ଥାନ
 ଅନାଦି, ଅନିର୍ବାଚ୍ୟ ମିଥ୍ୟା ଅଜ୍ଞାନାବସ୍ଥାରେ ଚିତ୍ତରେ ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ସମ୍ବେଦନ ଏବଂ
 ନିତ୍ୟ, ଚିତ୍ତର ଆନନ୍ଦଧନ ପରମାତ୍ମ-ଦର୍ଶନର ଅନାଦିତା ଶକ୍ତି-ଜିଜ୍ଞାସାର ଲକ୍ଷ୍ୟ ।

ସମାପ୍ତ

ଓ ଶାନ୍ତି :



নির্ঘণ্ট বা সূচীপত্র

গ্রন্থ-সূচী

অ।	প্রথমভাগী	১৭, ২১, ২২, ৩০, ৩১, ১৫৬,
আত্মতত্ত্ববিশ্লেষ	১২০	২৩৬, ৩১০
আত্মনির্ঘণ্ট	১৭২	২৪২, ৩০৪
ক	প্রথমভাগী	১৬৭
করতক-পদ্যমণ্ড	১২৫	১৬৭, ২২২, ২২৩
কিরণাবলী	১৬০, ১০৪	২৩০, ২৩৬
কুশুম্ভাঙ্গলি	৭, ১২৩, ৩১০	৩৬, ৩১২
কুশুম্ভাঙ্গলি-প্রকাশ	১২৭	২৭২
চ	প্রথমভাগী	২০২
চরকসংহিতা	১৪০	৩৪
চ	প্রথমভাগী	৩৪
চরকসংহিতা	২৮, ২৬, ১৬০, ১২০, ১২৫	১০৮
চরকসংহিতা	২০২, ২২০	১০৮
চরকসংহিতা	৮০, ৮৭, ১৭৮, ২৫৪, ২৭০	৩০৪
চরকসংহিতা	১৫২	২০৮, ২০৭, ২৫৬, ২৮০
চরকসংহিতা	১৫৪	২৬৪
চরকসংহিতা	২০০	২৬৪
জ	প্রথমভাগী	১০৮
জীপিকা	৩৫	১০৮, ১০২
জ	প্রথমভাগী	১০৮
জগদ্ব্যমণি	৮০, ৮৫	১০৮, ১০৭, ১০৮, ১০৯, ১১০, ১১১, ১১২
জগদ্ব্যমণি	২২৮, ৩০৪	১০৮
জগদ্ব্যমণি	১৭২	১০৮
জগদ্ব্যমণি	২	১০৮
জগদ্ব্যমণি	১৭৭	১০৮
জগদ্ব্যমণি	৮, ৪০, ৮১, ৮৩, ৮৫, ৮৭,	১০৮
	১৪১, ১৭০, ১৭৭, ২০১, ২১০,	
	২২০, ২২৬, ২৫৮	
ক	প্রথমভাগী	১০৮
কোষকৌমুদী		১০৮, ২৫৮



বেদান্তপরিচয়	৫, ২৭, ৪৪, ৭১, ১১৩, ১২৫, ১২৭, ১৩২, ২৮০ ২৯২, ২৯৯, ৫০৫	শ	২৪, ২৮, ১২৫
অঙ্গানিষ্ঠাভরণ	১১৫	শ্রীভাষ্য	৯, ৭৮, ৮৭
		লৌকিকাত্তিক	৩৪, ২৩০, ৩১১
মানসাবাধা নির্ণয়	৮৪	সংক্ষেপশাস্ত্রীক	১১৮
মুক্তাবলী	৭, ৬৯	সম্প্রদায়	১১
		সাংখ্যভাষ্যকৌমুদী	২২৩
মহাভাস্তবীলিকা	১৭৭	সিদ্ধান্তসংগ্রহ	৫, ৪০

—•—

গ্রন্থকার-সূচী

অগ্রহরীকিত	১০৮, ১০৯	চ	১৪১, ১৪২, ১৪৩
অমলাসিদ্ধ	১০৮, ১০৯	চিংহুধ	১০৭
উদয়নাচার্য	৭, ৩৭, ১৪১, ১৪২, ১৪৩, ১২৪, ২০৮, ৩০৪, ৩১০	জগদীশ	২০৮, ২৪০
উদ্যোতকর	১৭, ৩৭, ১৪৭, ১৮৬, ২২২, ২৩৭, ২৩৮	জনার্দ্দন ভট্ট	৬২, ১৪৪
		ভগবদ্গীতা	১৫, ১৪, ১৫, ৪৬, ৫০, ৪৮, ৬০, ৭৪, ৮১, ১৫৫, ১৭২, ১৮১, ২৪৫
কলাপ	১৮৬, ২৩৪, ২৩৫, ২৩৬, ৫০৪	ভগবদ্ভট্ট	১৭, ১৮, ২০, ২১, ২২, ৩১, ৩২, ৩১৩
কপিল	৪৩১	জানকীনাথ	২৩২
কুমারসমী	১৭৭	জৈমিনি	৩৩৪
কুমারবিল ভট্ট	৩৪, ৪০, ৪১, ১৪৭, ২০০, ৩১১, ৩১৩	জিহ্নাস	৬০, ১০৪
গ		ধ	
গজেন্দ্র উলাধায়ে	২১, ২২, ১৬০, ১৬৭, ১৮৩, ১৯৩, ১৯৭, ২২২, ২৩৮, ২৪০	ধর্মকীর্তি	৩৬, ৬০, ১০৪, ১৪৪, ৩১২
গদাধর ভট্টাচার্য	২৩৭, ২৬৮	ধর্মবাক্যসমীক্ষ	৪, ৬, ১৫, ১৬, ২০, ২৫, ৭১, ১০১, ১০২, ১০৮, ১১২, ১২১, ১২৬, ১২৭, ১২৮, ১২৯, ১৭০, ১২২, ২৪৪, ২৬৫, ২৭৯, ২৯২, ২৯৯, ৩০৬
গৌড়ম	২, ৫২, ৬৬, ৭১, ১০৪, ১৬৫, ১৮৫, ২১৫, ২৩০, ২৩২, ২৫৫, ২৮৭, ৩০৩		



শব্দ-সূচী

অধ্যাপ্তিবান	৩৯০	অনুমান	৭, ১২, ১৪, ২১, ৪১, ১০২,
অণুতীতগ্রহী	২৩		২৩৮, ২৪৭, ২৪৩
অজস্রসংকল	২৬৮	অনুমানাভীস	৩৭৭
অজ্ঞা দ্বক বাক্য	১৬৪	অনুমানক	-১২৬
অজ্ঞেয় প্রাচীন	৪৪	অনেকাতিক	১২৭, ২০১, ২০৭, ২১১,
অত্যধিকযোগিজ্ঞান	১৩		২১৬
অতীত্ব	১০৪	অনৌলম্বিক	১২২
অতিব্যাপ্তি	৮৪, ৩৪১	অন্তর্জ্ঞান	৩৮২
অর্থজ্ঞ	১২	অন্তর্জ্ঞান	৩২০, ৪০২
অবেতবেদান্তী	২, ৪, ৪৩, ২২, ১০৬,	অন্তর্জ্ঞান	৩৪৩
	১২০, ১২৮	অন্তর্জ্ঞান	১৪৪
অবাস্তব	৪৪	অন্তর্জ্ঞান	২৭০
অন্তঃকরণগতি	১২২, ১১০	অন্তর্জ্ঞান	২৮২
অন্তর্জ্ঞান	১৪৪	অন্তর্জ্ঞান	৮, ১১, ১৭, ১৮, ৩২২, ৩২৪,
অন্তর্জ্ঞান	৮, ১৪, ১৬		৩১৭, ৩৪৭, ২৪৭
অন্তর্জ্ঞান	৩৭০, ৩৮০	অন্তর্জ্ঞান	১০, ২৪৪
অন্তর্জ্ঞান	২৬	অন্তর্জ্ঞান	১০
অন্তর্জ্ঞান	১৬	অন্তর্জ্ঞান	১৪৪, ১৪২, ১৪১, ১৭০
অন্তর্জ্ঞান	১৬, ৩২০	অন্তর্জ্ঞান	১৭, ২৬, ৮৪, ২০২, ২১১,
অন্তর্জ্ঞান	৩২৪		২৮০, ৩৪১
অন্তর্জ্ঞান	৮	অন্তর্জ্ঞান	৮০, ১৪১
অন্তর্জ্ঞান	১৪৪, ১৪২, ২৪৬, ২২০	অন্তর্জ্ঞান	১৭২
অন্তর্জ্ঞান	৪১, ১৪১, ২২২, ৩০৭, ৪১০,	অন্তর্জ্ঞান	৮ ২৭৪
	৩১২, ৩১৪, ৩৬৮	অন্তর্জ্ঞান	১২১
অন্তর্জ্ঞান	১০, ১৪ ২৪৪,	অন্তর্জ্ঞান	৩৪৩
অন্তর্জ্ঞান	১৪৪, ১৪২, ৩২৮, ৩৪০,	অন্তর্জ্ঞান	৪১, ১৭০, ১৭৮, ২২০, ২২১,
	৩৪২, ৪২৮		২২৪, ৩১৪
অন্তর্জ্ঞান	২২	অন্তর্জ্ঞান	৪২২
অন্তর্জ্ঞান	২৪২	অন্তর্জ্ঞান	৩২০, ৩২৪, ৪০২, ৪০১
অন্তর্জ্ঞান	২, ৬, ৭	অন্তর্জ্ঞান	৩২৪, ৪২২



নির্ঘণ্ট বা সূচীপত্র

৪৩৭

অসাধারণ ধর্ম

০৮০

অ

আ

ককুযোগিজ্ঞান

১০

আকাঙ্ক্ষা

২৪০, ২৪০

ঐকান্তিক হেতু

১২০

আকৃতি

২৪০

ঐতিহ্যিক প্রত্যাক

১২২

আগম প্রমাণ

২৪৮

ঐ

আগমবাদ

২১৪

ঔপনিষিক

১২১

আগমিভাণ্ড

২১৪

ক

আধুনিক

২০৮

করণ

০৭, ১৬০

আত্মবোধাত্মক

২৮

কারণামুমান

১৬৬

আত্মব্যক্তি

০২০, ০২৫, ৪১৭

কার্যামুমান

১৬৬

আত্মাশ্রয়

২২০

কার্যামুপলব্ধি

০১২

আলম-বিজ্ঞান

০২৪, ০২৬, ৪২২

কালাত্ম্যমপলব্ধি

১৮২, ২০২

আত্মমালিক

২০২, ২১৭

কেবলমলকণা

২৮৪

আসক্তি

২৪০, ২৪১

কেবলমলকণী

১৬৪, ১৬৮, ১৭১, ২১০

আত্ম

৭৫

কেবলমলকণী

১৬৫, ১৬৭, ১৭২, ২২০

ই

গ

ইতিহাস জ্ঞান

৫২

গৌণসম্বন্ধ

৪১৮

ইতিহাস-সংযোগ

২৮, ৩২, ৫২

ঘ

ইতিহাস-সম্বন্ধ

০০৫

চাক্ষুণ্য প্রত্যাক ৫৭, ৬৫, ১০১, ১০৬, ১০৭

জ

চ

জীবনসাক্ষী

১০২

জীবনসম্বন্ধ

২৮৬

জীবনসাক্ষী

১০২

জাতি

২৮২

জীবনসাক্ষী

১০২

জাতিমুক্তিবাদ

২৮০

জীবনসাক্ষী

১০২

জীবনসাক্ষী

১০২

জীবনসাক্ষী

১০২, ২০১

জীবনসাক্ষী

১০৭

জীবনসাক্ষী

২০৭

জীবন প্রত্যাক

১০২

জীবনসাক্ষী

০১, ৪১, ২২১, ২০৪, ০১৫

জ্ঞান

২৬, ০৬

জীবনসাক্ষী

২২০, ২২৬, ২২২

জ্ঞানসম্বন্ধ

১১৪

জীবনসাক্ষী

০৫, ৪২৬

জ্ঞানপ্রত্যাক

১২৮

জীবনসাক্ষী

১১১, ১১২, ১১০, ১১৫, ১১৬, ১১৬

জ্ঞানপ্রমাণ

০৫

জীবনসাক্ষী

১১১

জ্ঞানসম্বন্ধ-সম্বন্ধ

২৪০, ৪১৭, ৪২১, ৪২২, ৪২০

জীবনসাক্ষী

১১১



জানিসংগ্রহ	০৫	পত্রপ্রকাশ	০২৭
জানাসংগ্রহ	৫৭	পত্রপ্রকাশের দ্বারা ২৭১, ২২৫, ২২৭, ৩০৫	
জাতিকরণক	১৯৪	পরার্থীকরণ	১৭৫, ১৭৭
জ্ঞান	২০, ০৬	পত্রমর্শ	১৫২, ১৫০, ১৫১, ০০২
		প্রকরণসং	১৫২০
তত্ত্ববিজ্ঞান	৫৫, ৫৫	প্রতিজ্ঞা	১০, ১৭৫, ১৭৭, ১৭২, ২১২
তত্ত্ববিজ্ঞান	১০		২২৫
তত্ত্ববিজ্ঞান	১০২	প্রতিজ্ঞাবিরোধ	২০৭
		প্রতিজ্ঞাবি	২২৫, ২২০
দৈব	৭৫	প্রত্যক্ষ	৭, ১২, ৫১, ৫০, ৫৫, ৮৫, ২৫১
দৃষ্টান্তবিরোধ	২০৭	প্রত্যক্ষজ্ঞান	৫৭, ৫৮, ৫১০
দৃষ্টান্তজ্ঞান	২১৭	প্রত্যক্ষজ্ঞান	৫৭, ৫৯, ১০৫
		প্রত্যক্ষজ্ঞান	০৭৭
দর্শনোপস্থিতি	২০০	প্রত্যক্ষোপস্থিতি	০০২
		প্রত্যক্ষোপস্থিতি	২০, ৭০
নিগম	১৭৫	প্রমাণ	২, ৫, ০৫, ০২০, ০০০, ০০৭, ০৫৭
নিগম	২১৫		০৫১, ০৫০
নিগম	১০৭	প্রমাণ	৭, ২২১, ২২৫
নিগম	৫২, ১০২	প্রমাণ	৫, ১৫, ২০, ২৫, ০৫, ৫০
নিগম	০০, ০০২	প্রমাণ	৫০, ০১৭
নিগম	০০১	প্রমাণ	০৫
নিগম	৭৮	প্রমাণ	১৫, ২৭, ০২
নিগম	১১২	প্রমাণ	১২৫, ১২৮
নিগম	১২৭	প্রমাণ	৭১
নিগম	১২৭, ১২২	প্রমাণ	৮
		প্রমাণ	১৫, ২৭, ৫২, ০৭৫
পত্রপ্রকাশ	১৫২, ১৫২	প্রমাণ	০৫২
পত্রপ্রকাশ	২১৭	প্রমাণ	৫৭
পত্রপ্রকাশ	২৫৫	প্রমাণ	৭১
পত্রপ্রকাশ	০১৮, ০২২, ০২৭,	প্রমাণ	৫২৫, ৫২১
	০২২, ০০৫, ০৫৫, ০৫৮, ০৫৮, ০৫৮,	প্রমাণ	০৭
পত্রপ্রকাশ	২, ৭৭	প্রমাণ	২০২



নির্ঘণ্ট বা সূচীপত্র

৪৩৯

ক	বিবরণ	৩৫৪
অ	বিশদাবজ্ঞাস	৮৪
	বিশেষণতা	৬৬
২য়াম	১১	১১১
৩য়াম	১০৭	১০৭, ১১৮
মহাশয়	০২১	০২৪
মানস প্রত্যক্ষ	৬৬, ৮২, ৯০, ৯৮, ১৪৬, ২০৪, ২৪০, ৩১৬	৩৫
মিথ্যাভাস	০১২, ০৪০	২৫০
মুখ্যার্থ	২৬০	৩২১
খ	ব্যক্তি	৩৬০
	ব্যক্তিবক্তিবাদ	২৬৬
যোগজ প্রত্যক্ষ	১১	২১০
যোগাচার	০২১	১৮০, ১৯৫, ১৯৯
যোগাক্রম	১৯৪, ২৫৪	৩১২
যোগিজ্ঞান	১০	১৭, ৪০, ৪৬
যোগ্যতা	২৪২, ২৫৮	৩১, ১০২, ২২৫, ২৩৯, ২৯১, ২৯৬, ৩১৬, ৩৩৫, ৩৩৯
যোগ্যতাপ্রলম্ব	০০৬, ০০৮, ০১০	১৪৪, ১৪১, ২০৪, ২০৪, ২৪২
গ	ব্যাপ্তি	২৫১, ৩০৪
গুণোপলব্ধি	০১১	২০৬, ২১৭
ঘ	ব্যাপ্তিবোধ	১৬৪
ল	ব্যাপ্যবাসিত	১৬৪
লক্ষ্যার্থ	১৮৪, ২৮৭	
লিঙ্গপদার্থ	৩৪৯, ১৭৬	
ঙ	ব্যক্তি	২৬০, ৩৬১, ১৬৪, ২৬৪
চ	ব্যক্তিজ্ঞান	২৬২, ২৭৭
ছ	ব্যক্তি-বোধ	২৭০
জ	লক্ষ্যার্থ	২৬০, ২৬০, ২৮২
ঝ	লক্ষ	২২১, ৩১৪
ঞ	লক্ষজ্ঞান	২১
ট	লক্ষ-বোধ	২৪৮
ঠ	লক্ষ প্রমাণ	১২১, ২৪৮, ২৮২, ৩১৬
ড	লক্ষ-বোধ	২৪০, ২৪০
ঢ	লক্ষসংজ্ঞা	২০৬, ২০৭



শব্দাণিরোহণ	২৪	সাবনাপ্রসিদ্ধি	২০০
শব্দ	১০৭	সাবর্ণ্যোপবিতি	২০০
সংবাদ	৩০২, ৩০৪	সাবর্ণ্য ধর্ম	৩৮৭
সংস্কৃতবিশেষণতা	১০১	সাধ্য	১০২, ৩০৩, ৪১২
সংস্কৃত সমবায়	৬৬, ১২২	সাধাসম	১৮২, ১৮৭
সংস্কৃত-সমবেদ-সমবায়	৬৬, ১২২	সাধ্যাঙ্গসিদ্ধি	৩০০, ৩৪০
সংস্কৃতভিত্তিকতাব্যাপ্তি	১০০	সামাজিক ব্যাপ্তি	১৪৬
সংযোগ	৬৬, ১২০	সামাজিক ধর্ম	২৬৪
সংসার	১২, ১২২	সামাজিকতাবৃত্তি	১৬৭
সংশয়-জ্ঞান	৩৬৩	সিদ্ধসাধনতা	৩০০
সংশয়াক্তক	১২৩	ফোটিবান	২৭৬
সংক্রান্তিগত	১০৭, ১৮২, ৩৮৭, ১৮৭	সত্যপ্রমাণ	৩৪৬, ৩৪৭
সংক্রান্তিগত	৩২০	সত্য প্রমাণাবলি	৩১৮, ৩২৭, ৩৩৭, ৩৪৭, ৩৬৩
সংক্রান্তি	৩০৭, ৩২৭, ৩৩	সত্যপ্রমাণাত্মক	৩২১
সন্ধি	১২০, ১২৭, ২০০	সত্যপ্রমাণসিদ্ধি	৩১২
সন্ধি-উপবি	১২৭, ১২৮, ১২৯, ২০০	সত্যবেদন	৭১
সন্ধিকর্ম	৩৮, ৬২, ১২৩	সত্যসিদ্ধি	২০২, ২১৭
সপক্ষ	১৪৬	সত্যসিদ্ধি	১৭৪
সপক্ষদৃষ্টি	১৪৬	সত্যসিদ্ধি	২৬৩, ২৭৪
সপক্ষসত্য	২৬৪	সত্যসিদ্ধি	৩০২, ৩০৩, ৩০৪, ৩০৫
সন্ধিকর্ম	৩২, ৭৬, ২৪, ১০২	সত্যসিদ্ধি	১১৪
সত্যভিচার	১৮২, ১৮৫	সত্যসিদ্ধি	১২৩
সমবায়	৬৬	সত্যসিদ্ধি	২১৪
সমবেদ-সমবায়	৬৬	সত্যসিদ্ধি	২১৪
সম্পাদক	৩৮২	সত্যসিদ্ধি	৩২১
সন্ধিকর্ম প্রত্যয়	৩০১	সত্যসিদ্ধি	১৭৭, ১৭৮, ১৮৩, ২১৬
সন্ধিসূত্র	৩০১	সত্যসিদ্ধি	২০৬
সন্ধি-জ্ঞান	৮৫	সত্যসিদ্ধি	১৮২, ১৮৩, ১৮৪, ১৮৫, ২০১, ২০২, ২০৩, ৪১২
সন্ধিবেদ্য	৩৫৭	সত্যসিদ্ধি	৩০১
সন্ধিপ্রত্যয়	৩৮, ৭২	সত্যসিদ্ধি	৩০১
সন্ধিসূত্র	৩১	সত্যসিদ্ধি	৩০১